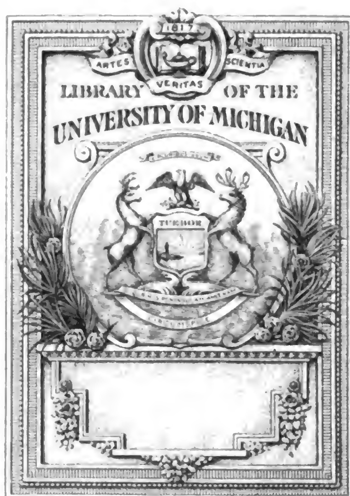
Theologische studien und kritiken


1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. E. Achelis, D. W. Beyschlag, D. P. Kleinert und D. H. Schultz

herausgegeben

von

D. J. Köstlin und D. E. Kautzsch.

---

1 8 9 5.

Achtundsechzigster Jahrgang.

Erster Band.

Gotha.

Friedrich Andreas Perthes.

1895.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. E. Achelis, D. W. Beyschlag, D. P. Kleinert und D. H. Schultz

herausgegeben
von

D. J. Köstlin und D. E. Kautzsch.

Jahrgang 1895, erstes Heft.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1895.

Abhandlungen.

1.

Studien zur paulinischen Theologie.

Von

P. Kölbing,
Direktor des theol. Seminars der Brüdergemeine in Gnadenfeld.

I.

Δικαιοσύνη θεοῦ in Röm. 1, 17.

Die im Folgenden vorgetragene Auffassung der δικαιοσύνη θεοῦ in Röm. 1, 17 weicht von der gegenwärtig fast zur allgemeinen Herrschaft gelangten und von den namhaftesten neueren Exegeten vertretenen einigermaßen ab, um in beinahe verlassene Bahnen patristischer Exegese wieder einzulenken [1]). Dies müßte von vornherein berechtigtes Mißtrauen erwecken, wenn es sich dabei um eine Beiseiteschiebung der exegetischen Arbeit der Gegenwart handelte. Dies ist aber nicht der Fall. Vielmehr geht der vorliegende Versuch vom guten Recht der neueren Auffassung aus und möchte dieselbe nur in einem Punkte modifizieren und vielleicht berichtigen, wobei eine formelle Anlehnung vornehmlich an ältere Exegeten stattfindet.

1) Doch darf ich mich wenigstens, was die Fassung des Genitivs θεοῦ betrifft, sowohl auf die Kommentare von Beck und Otto als auf die neuerdings erschienenen wertvollen exegetischen Monographieen von Fricke (Der paulinische Grundbegriff der δικαιοσύνη θεοῦ erörtert auf Grund von Röm. 3, 21—26, Leipz. 1888, S. 17 ff.) und Haußleiter (Der Glaube Jesu Christi und der christliche Glaube, Erlangen und Leipzig 1891, S. 39 f.) berufen.

Noch ein weiteres verständigendes Wort sei vorausgeschickt. Die hier vorgeschlagene Modifikation der herrschenden Auffassung beruht nicht bloß auf einer anderweitigen Kombination der durch den Kontext dargebotenen Anhaltepunkte, sondern hat eine Hauptstütze in der Wahrnehmung, daß die gesamte theologische Gedankenwelt des Apostels Paulus, einschließlich der Rechtfertigungslehre, aufs innigste mit der urchristlichen Eschatologie verwoben ist. Dies ist insofern mißlich, als die Richtigkeit dieser Wahrnehmung ja keineswegs als allgemein zugestanden angesehen werden darf. Man ist so sehr gewöhnt, Paulus als den Schöpfer einer neuen theologischen Begriffswelt, insbesondere in seiner Rechtfertigungslehre, anzusehen, daß es fast wie eine Herabsetzung des Apostels erscheinen kann, wenn der in den konkreten Bildern der jüdischen Apokalyptik sich bewegenden urchristlichen Eschatologie ein so weitgehender Einfluß auf die theologische Denkweise des Apostels zugeschrieben wird. Indessen ist doch anderseits längst die Beobachtung gemacht worden, welchen durchgreifenden Einfluß die Erwartung der nahen Parusie d. h. der baldigen definitiven Herabkunft der himmlischen Christus- und Gottesherrschaft und ihrer neuen Ordnung der Dinge auf die ethische Praxis des Apostels sowie auf die Ausgestaltung seiner Missionsthätigkeit gehabt hat. Warum sollte dieser Einfluß sich nicht auch in der theologischen Gedankenwelt des Apostels, die so ganz aus den praktischen Erfahrungen seines Lebens herausgewachsen ist, bemerkbar machen? Ist doch die auf die Auffassung der ersten acht Kapitel des Römerbriefs als eines dogmatischen Kompendiums sich stützende Annahme, Paulus habe auf dem Grunde der Rechtfertigungslehre ein eigenes theologisches Gedankensystem sich ausgebildet, heutzutage in der wissenschaftlichen Exegese keineswegs mehr die herrschende. Was aber die Einbuße an Originalität anlangt, welche die paulinischen Gedanken, falls sie eschatologisch zu verstehen sind, anscheinend erleiden, so wird dagegen der wissenschaftlich und praktisch nicht zu unterschätzende Gewinn eingetauscht, daß klarer heraustritt, inwiefern das paulinische Heidenevangelium seinen Grundgedanken nach wirklich auf der von der Urgemeinde in Jerusalem treu festgehaltenen und vom Pharisäer Paulus so eifrig bekämpften

Verkündigung Jesu vom Reich Gottes beruht. Diese wenigen Andeutungen mögen genügen, um es zu rechtfertigen, wenn im Folgenden ein paulinischer Grundbegriff unter der Voraussetzung des eschatologischen Charakters des paulinischen Evangeliums erläutert wird. Vielleicht kann unsere Darlegung dazu dienen, eben diese noch angefochtene Voraussetzung, auf deren umfassende Begründung wir hier verzichten, wenigstens an einem bedeutsamen Punkte einleuchtend zu machen.

Wohl kaum der ausdrücklichen Erwähnung bedarf es, daß, wie die Überschrift sagt, der Begriff der *δικαιοσύνη θεοῦ* hier lediglich insoweit, als es die erwähnte Stelle erheischt, erörtert, nicht aber zum Gegenstand einer umfassenden biblisch-theologischen Untersuchung gemacht werden soll.

Was zunächst das Fehlen des Artikels betrifft, so ist dasselbe nicht im Sinne des unbestimmten Artikels aufzufassen, sondern lediglich dadurch zu erklären, daß neben *δικαιοσύνη* der Genitiv steht, und dann der bestimmte Artikel häufig wegbleibt, wenn nämlich der betreffende Gegenstand nur einfach vorhanden ist [1]).

Weiter fragt sich nun, wie der Genitiv zu fassen ist. Die Reformatoren und früher Baur, ferner eine Anzahl neuerer Exegeten faßten ihn als Objektsgenitiv: „Gerechtigkeit bei Gott“ [2]). Gegen diese Erklärung ist nicht mit Weiß einzuwenden, dies sei für Paulus ein „selbstverständlicher Gedanke, da eine Gerechtigkeit, welche nicht vor Gott gilt, überhaupt gar keine ist“ [3]); denn dieses „Selbstverständliche“ konnte Paulus hier sehr wohl sagen, da der Nachdruck nicht auf *θεοῦ*, sondern auf *ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν* liegt. Wahrscheinlicher ist jedoch der Genitiv wegen des parallelen (*ἀποκαλ.*) *ὀργὴ θεοῦ* [4]) mit den meisten neueren Auslegern sowie mit den Kirchenvätern (Origenes, Ambrosius), ferner rationalistischen Exegeten (Semler) als Subjektsgenitiv zu fassen. Letzterer kann nun aber sachlich verschieden gedeutet werden.

1) s. Winer[7] § 19, 2.

2) Vgl. 2, 13; 3, 20. Gal. 3, 11.

3) s. Meyer-Weiß[7], Römerbrief, S. 74, Anm.

4) V. 18.

Man kann darunter mit den meisten neueren Exegeten (Meyer, Weiß, Hofmann, Mangold, Godet, Holsten, Lipsius), aber auch schon mit zahlreichen älteren (Chrysostomus, Bengel, Olshausen, de Wette, Winer) die Gerechtigkeit, die Gott (dem Menschen) verleiht, verstehen. Dafür spricht, daß in dem gleich folgenden Citat aus Hab. 2, 4 eine dem Menschen eignende Gerechtigkeit als der Erfolg der im Evangelium stattfindenden *ἀποκάλυψις δικαιοσύνης* vorausgesetzt ist.

Andere Exegeten — unter den Kirchenvätern Origenes [1]) und Ambrosius, unter den neueren Exegeten Volkmar, Beck, Otto, Fricke, Haußleiter — verstehen *δικαιοσύνη θεοῦ* von „der Gott eignenden" oder besser von ihm gehandhabten Gerechtigkeit. Diese schon sprachlich zu bevorzugende Erklärung [2]) liegt auch sachlich noch näher als die vorige, da die Gerechtigkeit eine im Alten Testament so häufig Gott zugesprochene Eigenschaft oder Verhaltungsweise ist, daß zumal der judenchristlich denkende Leser bei dem ohne nähere Erläuterung eingeführten *δικαιοσύνη θεοῦ* dieselbe unwillkürlich zuerst in diesem Sinne verstehen mußte. Solchen Lesern gegenüber würde Paulus, wenn er die von Gott dem Menschen beschaffte Gerechtigkeit gemeint hätte, doch vielleicht wie Phil. 3, 9 gesagt haben, *ἡ ἐκ θεοῦ δικαιοσύνη*. Ferner spricht für diese Fassung das parallele *ὀργὴ θεοῦ*, welches ebenfalls eine Gott eignende Verhaltungsweise bezeichnet. Es fragt sich nun aber weiter, wie dies Gott eignende gerechte Verhalten näher zu bestimmen ist, resp. worin es besteht. Wie die zweite Vershälfte zeigt, muß darunter, wenn diese Fassung überhaupt möglich sein soll, ein gerechtes Verhalten Gottes verstanden sein, welches in der Verleihung von Gerechtigkeit an den Menschen besteht, oder genauer eine solche Verleihung in sich schließt. Beck und Volkmar verstehen *δικαιοσύνη* von der sittlichen Rechtbeschaffenheit Gottes in seiner

---

1) s. Orig. Opera ed. Migne T. IV Comment. in epist. ad Rom. I. 74, p. 861: justitia Dei revelatur perid quod a salute nullus excipitur. cf. III. 67—69, p. 944. 45.

2) Otto (I, S. 91 ff.) und Fricke (a. a. O. S. 19 ff.) weisen nach, daß sprachlich die Auffassung des *θεοῦ* als genit. auctoris unzuläßig und diejenige als genit. possess. (Fricke) oder genit. qualitatis (Otto) die allein zuläßige ist.

ethischen Vollkommenheit [1]), welche wirkungskräftig in den Menschen eingehe und ihn zu einem ethisch Gerechten mache. — Gegen diese Fassung aber spricht, daß die Gerechtigkeit Gottes im Alten Testament, dem Grundbegriff von צֶדֶק entsprechend, durchgängig Attribut des göttlichen Richterwaltens ist, welches eine Hauptfunktion des Königs und Herrn Israels, resp. der Welt, ausmacht [2]). Ebenso ist *δικαιοσύνη* Attribut des göttlichen Richterwaltens an denjenigen wenigen Stellen des Neuen Testaments, wo *δικαιοσύνη* unzweifelhaft Beschaffenheit des göttlichen Verhaltens ist [3]). Nirgends ist *δικαιοσύνη* im Neuen Testament Bezeichnung der sittlichen Vollkommenheit Gottes. — Ferner wäre mit der „Offenbarung" der sittlichen Gerechtigkeit Gottes keineswegs ohne weiteres die Vorstellung einer wirkungskräftigen Mitteilung dieser Vollkommenheit an den Menschen verknüpft und ließe sich auch aus dem *εἰς πίστιν* (Beck: „in den Glauben hinein") nicht mit Sicherheit herauslesen. Die Fassung würde also auch dem Kontext d. h. V. 17b nicht völlig entsprechen. Um so gewisser ist aber die an und für sich selbst unwahrscheinliche Fassung Becks und Volkmars an dieser Stelle abzulehnen, da die dem alttestamentlichen Sprachgebrauch entsprechende Fassung, wonach *δικαιοσύνη θεοῦ* Attribut des göttlichen Richterwaltens ist, einen völlig kontextgemäßen Sinn ergiebt. Dies wäre freilich nicht der Fall, wenn die auf dem Grunde der orthodoxen Versöhnungslehre früher allgemein acceptierte Anschauung richtig wäre, nach welcher die richterliche Gerechtigkeit Gottes im wesentlichen mit seiner Strafgerechtigkeit zusammenfällt. Denn von einem göttlichen Strafakt kann hier gemäß V. 17b nicht die Rede sein. Doch ist jene Voraussetzung bekanntlich unrichtig. Zwar schließt die richterliche Gerechtigkeit Gottes als justitia distributiva auch das Verhängen der gerechten Strafe in sich. Indessen besteht faktisch das gerechte göttliche Richterwalten im Alten Testament, ebenso wie in der Bestrafung der Gottlosen, so in der Heilszuwendung an die im Elend und

1) Vgl. Matth. 5, 48.
2) Vgl. Origenes a. a. O., p. 944. 45.
3) So 3, 5; vgl. 2, 5; Akta 17, 31 (1 Petr. 2, 23); Apok. 19, 11.

unter dem Druck befindlichen Frommen, ist also erlösende, freisprechende Gerechtigkeit, wie ja auch die Richtergerechtigkeit des menschlichen Königs Israels vor allem in dem den Elenden gewährten Rechtsschutz sich bethätigte [1]. Diese Seite der göttlichen Richtergerechtigkeit tritt im Alten Testament überall da in den Vordergrund, wo von der Heilshoffnung Israels die Rede ist, so besonders in den Psalmen an überaus zahlreichen Stellen [2]. Ebenso besteht in den Bilderreden des Henochbuchs [3] das gerechte göttliche Richterwalten, wenn das messianische Endgericht kommt, in erster Linie darin, daß Gott bezw. der Messias den Auserwählten das Heil zuspricht, und erst in zweiter Linie in der Bestrafung der Gottlosen. Somit steht so viel fest, daß *δικαιοσύνη θεοῦ* sehr wohl Attribut des göttlichen Richterwaltens sein kann, auch wenn sie, wie an unserer Stelle ein göttliches Heilsthun bezeichnet. Aber auch insofern ist diese Fassung kontextgemäß, als die freisprechende und erlösende Bethätigung der göttlichen Richtergerechtigkeit jederzeit Gerechtigkeitsverleihung an den Menschen der Sache nach in sich schließt. Denn indem Gott als Richter den Elenden aus seiner drückenden Lage befreit, schafft er ihm damit sein Recht und stellt ihn als Gerechten vor seinen Richterstuhl hin. Oder mit anderen Worten: er verleiht ihm Gerechtigkeit im juridischen Sinne, d. h. Gerechtigkeit im Richterurteil Gottes, Gerechtigkeit vor Gott, dadurch, daß er ihn in die Lage eines Gerechten durch die Heilsverleihung bringt. So entspricht auch diese Fassung der *δικαιοσύνη θεοῦ* offenbar ganz der zweiten Vershälfte, welche wie die heute geläufigste Fassung der *δικαιοσύνη θεοῦ* mit Recht betont, voraussetzt, daß die Offenbarung der Gottesgerechtigkeit dem

---

1) Vgl. Jes. 11, 3. 4. Ps. 72, 1. 2.

2) Vgl. Ps. 9, 8—11; 36, 7. 8; 48, 11. 12; 99, 4; 103, 6; 112, 4; 116, 5; vgl. auch 51, 16; 103, 17. 18. Ferner Jes. 46, 13; 51, 5; 56, 1. S. auch Cremer, Bibl.-theol. Wörterbuch d. Artt. *δίκαιος* und *δικαιοσύνη*.

3) S. Kap. 41, 1. Die neuerdings von Pfleiderer (Das Urchristentum, S. 310 ff.) und Bousset (Die Predigt Jesu in ihrem Gegensatz zum Judentum, S. 104 ff.) befürwortete Annahme christlicher Interpolationen in den Bilderreden halten wir für nicht hinreichend begründet.

Menschen Gerechtigkeit beschafft. Nach dem oben Gesagten werden wir also den Genitiv θεοῦ am besten auf eine Gott eignende bezw. von ihm gehandhabte Gerechtigkeit beziehen, und kann es bei der den Lesern jedenfalls zunächst sich darbietenden Auffassung der δικαιοσύνη θεοῦ als „von Gott ausgeübter Gerechtigkeit" sein Bewenden haben, vorausgesetzt, daß darunter dasjenige gerechte Richterwalten Gottes verstanden wird, welches durch helfendes Eingreifen oder Heilsspendung den Menschen als einen vor Gott Gerechten hinstellt, ihm Gerechtigkeit vor Gott verleiht. Die Darlegungen des ersten Briefteils [1]) ergeben, wie dieses heilbringende gerechte Richterwalten Gottes im einzelnen beschaffen ist; doch giebt auch schon das, was der Apostel hier von der δικαιοσύνη θεοῦ aussagt, darüber wesentliche Aufschlüsse. Fassen wir daher noch die Worte ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ins Auge. Das heilspendende Richterwalten Gottes, um welches es sich hier handelt, wird im Evangelium d. h. durch die Frohbotschaft vom Sohne Gottes [2]) enthüllt. Zunächst bedarf der Begriff des ἀποκαλύπτεται einer näheren Erläuterung. An und für sich könnte das ἀποκαλύπτεται lediglich aussagen, daß durch das Evangelium die bisher dem Menschen unbekannte δικαιοσύνη θεοῦ bekannt gegeben, zum „Gegenstand der menschlichen Erkenntnis" wird, indem sie einen integrierenden Bestandteil der Evangeliumsverkündigung bildet. (So Weiß, Lipsius und andere.) Indessen wird dabei übersehen, daß das Evangelium für Paulus nie bloße Mitteilung theoretischer Erkenntnisse oder bloßen Wissens ist, sondern stets [3]) und speziell hier [4]) Organ göttlich-geistiger Kraftwirkung. Darum wird auch hier die durch das Evangelium geschehende ἀποκάλυψις der δικαιοσύνη θεοῦ eine Enthüllung bedeuten, durch welche das heilspendende, gerechte Richterwalten Gottes den Menschen nicht bloß angekündigt, sondern zugleich, vermöge der dem Evangelium innewohnenden göttlichen Geisteskraft, an oder in den Menschen voll-

1) 1, 18 — 5, 21.

2) Vgl. 1, 1. 3.

3) 1 Kor. 1, 18. 2 Kor. 2, 15—17; 3, 3; vgl. ebenda 1, 18 ff.; 4, 6. Gal. 3, 2.

4) Vgl. V. 16.

zogen wird[1]). Daraus nun aber, daß diese wirkungskräftige Enthüllung der δικαιοσύνη θεοῦ im Evangelium vom Sohn Gottes erfolgt, ergiebt sich Weiteres bezüglich des Begriffs der Gerechtigkeit Gottes. Es erhellt nämlich, daß es sich um dasjenige heilspendende Richterwalten Gottes handelt, welches das durch den Sohn Gottes d. h. den Messias beschaffte ewige Heil[2]) den Menschen verleiht und sie als im Vollsinn des Wortes Gerechte proklamiert. Diese rechtskräftige Verleihung des ewigen Heils vollzieht sich aber, wie nach der Lehre der jüdischen Apokalyptik, so nach übereinstimmenden Aussagen des Neuen Testaments[3]) bei dem in der messianischen Epoche abzuhaltenden himmlischen Weltgericht. Die im Evangelium enthüllte δικαιοσύνη θεοῦ wäre also die in der Verleihung des ewigen Lebens beim himmlischen Weltgericht der messianischen Epoche sich bethätigende Richtergerechtigkeit Gottes. Dieser eschatologischen Auffassung der im Evangelium enthüllten δικαιοσύνη θεοῦ stehen jedoch an unserer Stelle nicht unerhebliche biblisch-theologische Bedenken gegenüber. Während in der jüdischen Apokalyptik das himmlische Weltgericht der messianischen Epoche sofort beim Beginn der letzteren in Wirksamkeit tritt und dieselbe inauguriert[4]), ist es in allen obigen neutestamentlichen Stellen einschließlich der paulinischen ein noch zukünftiges. Nun kann es sich aber an unserer Stelle, wie aus der ganzen weiteren Darlegung des Apostels und schon aus dem richtig verstandenen, die Bethätigung der Gottesgerechtigkeit mit dem Akt der Evangeliumsverkündigung verknüpfenden ἀποκαλύπτεται unzweideutig erhellt[5]), nicht um jene erst zukünftigen Gerichtsakte Gottes handeln, sondern nur um eine der Gegenwart bezw. der Vergangenheit angehörige Bethätigung des heilspen-

---

1) Vgl. auch das ἀποκαλύπτεται V. 18.

2) Vgl. σωτηρία V. 16 und die Erwähnung der δόξα τοῦ θεοῦ 3, 23, sowie die δικαίωσις ζωῆς 5, 18.

3) Vgl. Matth. 25, 31 ff. Mark. 8, 38, vgl. V. 35—37. 1 Kor. 3, 13—15; 4, 5. 2 Kor. 5, 10. Gal. 6, 8. Jak. 1, 12 verglichen mit 4, 12.

4) Vgl. auch das Täuferwort Matth. 3, 10—12.

5) Vgl. besonders 3, 21 ff.

denden Richterwaltens Gottes [1]). Also scheint die δικαιοσύνη θεοῦ an unserer und den verwandten Stellen der Paulusbriefe nicht mit jenem himmlischen Endgericht in Verbindung gebracht werden zu dürfen. Indessen, näher betrachtet, war dies für Paulus, unbeschadet jener Aussagen über das noch zukünftige himmlische Gericht Gottes, doch sehr wohl möglich. Es ist eine der apokalyptischen Theologie der Zeit und nachweislich auch Paulus geläufige Anschauung, daß die himmlischen Wesenheiten und Kräfte, welche in der messianischen Endzeit zu ihrer vollen Entfaltung auf Erden kommen sollen, längst vorher nicht bloß in der Verborgenheit des Himmels existieren, sondern auch bereits auf Erden in Wirksamkeit treten, ihr dereinstiges endgültiges Offenbarwerden vorbereitend [2]). Darum war es Paulus eine ganz nahe liegende und leicht zu vollziehende Vorstellung, daß das himmlische Weltgericht Gottes, dessen endgültiger Vollzug noch bevorstand, gleichwohl schon in der Gegenwart sich zu vollziehen beginnt. Allerdings bleibt auffallend, daß sich sonst im Neuen Testament — wenn wir von Joh. 3, 19, das nicht ganz in Parallele zu setzen ist, absehen — diese Anschauung nirgends findet. Indessen verliert auch dies Bedenken sein Gewicht, wenn sich zeigt, daß für Paulus ein bestimmter Anlaß zu dieser Anwendung des Gerichtsgedankens gegeben war und zwar in den von den Judaisten gegen sein gesetzesfreies Evangelium erhobenen Einwendungen. Die Judaisten warfen Paulus vor, daß er, indem er Heiden- und Judenchristen von der Verpflichtung auf das Gesetz entband, den Gliedern seiner Gemeinden Anteil am Heil zuspreche, ehe sie die von Gott als unerläßlich hingestellten Bedingungen des Heilsbesitzes erfüllt hätten, d. h. aber in jüdischer Redeweise: ehe sie im Urteil Gottes als gerecht gelten könnten. Um solcher Behauptung zu begegnen, mußte Paulus nur um so nachdrücklicher darauf hinweisen, daß thatsäch-

---

1) Vgl. auch das eben bezügl. des ἀποκαλύπτεται Gesagte.

2) Vgl. 1 Kor. 10, 4 und dazu die beiden charakteristischen Stellen aus den Bilderreden des Henochbuchs: 48, 4, wo der Menschensohn der „Stab" der alttestamentlichen Gerechten genannt wird, und 71, 15, wo es heißt, daß „von der zukünftigen Welt der Friede ausgeht seit den Tagen der Schöpfung". Vgl. auch Hebr. 6, 5.

lich die Christen, auch ohne das mosaische Gesetz erfüllt zu haben, als Gerechte im Urteil Gottes dastünden. Da konnte es sich ihm denn wohl nahelegen, schon in der, dem sündigen Menschen entgegenkommenden, seinen Heilsstand begründenden und ihm das Anrecht an das himmlische Reich Gottes verleihenden göttlichen Gnade den Beginn des himmlischen Weltgerichts zu sehen, welches ja nach der Lehre der jüdischen Apokalyptik sofort beim Eintritt der messianischen Heilszeit und zwar mit dem Akt der Heilsverleihung an die Auserwählten in Wirksamkeit treten sollte.

So stehen also keinerlei entscheidende biblisch-theologische Instanzen im Wege, das im Evangelium enthüllte gerechte Richterwalten Gottes, so wie es der Kontext von vornherein nahelegt, mit dem himmlischen Weltgericht der messianischen Endzeit in Verbindung zu bringen. Vielmehr hat sich diese Kombination als eine, speziell bei Paulus durchaus wahrscheinliche erwiesen. Diese im weiteren Sinne des Wortes eschatologische Fassung der im Evangelium geoffenbarten *δικαιοσύνη θεοῦ* findet übrigens gleich V. 18 in dem Parallelbegriff der *ὀργὴ θεοῦ* eine weitere Bestätigung. Denn unseres Erachtens ist letztere mit Ritschl im eschatologischen Sinne zu nehmen und die Verhängung der ewigen *ἀπώλεια* durch den himmlischen Weltrichter beim Endgericht darunter zu verstehen [1]). Nur, daß es sich 1, 18 ff., wie Mangold [2]), die Ritschlsche Fassung modifizierend, geltend macht, um eine „Vorstufe" dieser göttlichen Zornesweisung oder, um in der Sprache der jüdischen Apokalyptik zu reden, um eine Vorauswirkung derselben in der Gegenwart des Apostels handelt. Dieselbe besteht darin, daß Gott die griechisch-römische Welt zur Strafe ihrer selbstverschuldeten Gottlosigkeit in ein gesteigertes, in ihren eigenen Augen das göttliche Todesurteil heraufbeschwörendes [3]) sittliches Verderben dahingiebt und sie auf diese Weise das Verdammungsurteil des Endgerichts vorausempfinden läßt. Der in der Gegenwart durch das

1) Vgl. 2, 5 ff. s. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung II Kap. 2, 20.

2) Der Römerbrief und seine gesch. Voraussetzungen 1884, S. 309 Anm. 6.

3) Vgl. 1, 32.

Evangelium sich vollziehenden Enthüllung der gerechtsprechenden d. h. Sünde vergebenden und ewiges Leben verleihenden Thätigkeit des himmlischen Weltrichters steht die ebenfalls schon der Gegenwart angehörige Enthüllung seiner verdammenden, den ewigen Tod verhängenden Richterthätigkeit gegenüber. Nach seinen beiden Seiten kommt also das himmlische Weltgericht des messianischen Aeons schon in der Gegenwart zu seiner vorläufigen Auswirkung. Und zwar findet, wie der Apostel 1, 18 bis 3, 31 zeigt, die vorläufige Offenbarung der „künftigen" *ὀργὴ θεοῦ* in der Gegenwart deshalb statt, um Heiden und Juden jede Einrede dagegen abzuschneiden, daß in der Jetztzeit die Offenbarung der *δικαιοσύνη θεοῦ* ohne alle Rücksicht auf Gesetzeswerke *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν* erfolgt.

II.

Ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι Röm. 3, 25.

Wir legen zunächst exegetisch den in den vorliegenden Worten enthaltenen Gedanken des Apostels dar, um denselben sodann einer eingehenden biblisch-theologischen Erörterung zu unterziehen.

ὃν προέθετο ὁ θεός. προτίθεσθαι findet sich im Römerbrief 1, 13 in dem Sinn „sich etwas vornehmen". So fassen es auch hier manche ältere und neuere Ausleger, unter letzteren Fritzsche („quem esse voluit Deus piac. sacrificium") und Otto („welchen er im voraus bestimmte"). Besser paßt aber wegen der unmittelbar folgenden Zweckangabe *εἰς ἔνδειξιν* die Bedeutung „öffentlich ausstellen" (von Waren und Leichen gebraucht; vgl. Fricke, a. a. O., S. 58). So die meisten neueren Ausleger. Möglich ist, daß die Medialform das eigene Interesse des Ausstellenden an der Handlung ausdrückt (Meyer, Fricke), worauf der Begriff der Sühne führen könnte, da die Wirkung derselben sich nicht bloß auf den Menschen, sondern auch auf Gott erstreckt.

ἱλαστήριον διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι. Was die grammatische Struktur dieses Satzteils betrifft, so ist *διὰ τῆς πίστεως* mit der Mehrzahl der neueren Ausleger zu *ἱλαστήριον* zu ziehen und bildet mit diesem einen Begriff, da

es dem Sinn nach nicht wohl zu *προέθετο* gehören kann. Es wäre doch eine fast unerträgliche Prägnanz, wenn Paulus die göttliche That der öffentlichen Ausstellung Christi als eine durch den menschlichen Glauben vermittelte hinstellte. Dagegen sind die Worte *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* nähere Bestimmung zu *προέθετο*.

ἱλαστήριον ist an und für sich Adjektiv. So auch bei LXX Ex. 25, 17 (*καὶ ποιήσεις ἱλαστήριον ἐπίθεμα*), wo zum erstenmal die Kapporeth erwähnt wird. Die substantivische Fassung liegt hier an und für sich nicht nahe (gegen Cremer), da *ἱλαστήριον* ohne Artikel steht. Ebenso steht es als Adjektiv vielleicht Ex. 37, 6, wo in Anlaß der Aufrichtung des heiligen Zeltes wieder zum erstenmal die Kapporeth genannt ist, obwohl hier das artikulierte *ἱλαστήριον* allenfalls die schon bekannte Kapporeth sein könnte, die als Deckel für die Lade gemacht werden soll. In den je darauf folgenden Darstellungen ist dann *τὸ ἱλαστήριον* als substantiviertes Adjektiv Bezeichnung der Kapporeth. Ebenso in dem ganzen Abschnitt Lev. 16 von Anfang an. Auch Philo erwähnt ausdrücklich diese Terminologie [1]) und ebenso heißt Hebr. 9, 5 die Kapporeth *τὸ ἱλαστήριον*. Doch heißt bei den LXX nicht allein die Kapporeth so, sondern auch der Absatz des Altars [2]), offenbar weil derselbe ebenso wie die Kapporeth mit Sühneblut besprengt wird. Jedenfalls aber war die Anwendung des Terminus auf die Kapporeth die bekanntere und vielleicht den römischen Christen nicht fremd, bei denen ja der Apostel die Bekanntschaft mit dem Gesetz ausdrücklich voraussetzt [3]). Im Blick auf diesen Sprachgebrauch der LXX verstanden schon Origenes, Theophylakt, später Erasmus, Luther, Calvin, Grotius, Wettstein, neuerdings Ritschl, Delitzsch, Cremer, unter *ἱλ.* auch an unsrer Stelle die Kapporeth. Insofern nun letztere im alttestamentlichen Heiligtum den Thron Jahwes darstellt, auf dem sich seine *δόξα* niederläßt, oder über dem sie schwebt, also im besonderen Sinne die Stätte der göttlichen Gnadengegen-

---

1) *τῆς κιβωτοῦ ἐπίθεμα ὡσανεὶ πῶμα τὸ λεγόμενον ἐν ἱεροῖς βίβλοις ἱλαστήριον.* de Vita Mos. 3, II; 650, 1. (Bei Cremer, Bibl.-theol. Wörterb. sub voce.)

2) Ez. 43, 14. 17. 20.

3) Röm. 7, 1.

wart in der alttestamentlichen Gemeinde ist, oder, wie Philo sagt: „σύμβολον τῆς ἵλεω τοῦ θεοῦ δυνάμεως“ [1]), könnte an und für sich der Messias Jesus, „in dem“ der den Sündern in seiner Gnade entgegenkommende „Gott war“ [2]), als Kapporeth vom Apostel bezeichnet sein, wobei das artikellose ἱλ. den Gattungsbegriff ausdrückte [3]). Man kann nicht sagen, Paulus hätte müssen τὸ ἱλ. ἡμῶν [4]) schreiben (so Weiß). Er hätte dann eben nicht gesagt, daß „Christus die wahrhaftige Kapporeth sei“ (so Theodoret), sondern in anderer Wendung des Gedankens den gekreuzigten Christus bildlich als Kapporeth bezeichnet. Indessen hat diese Fassung gewichtige Gründe gegen sich. Erstens hätte sich Paulus sehr undeutlich, ja mißverständlich ausgedrückt, da das artikellose ἱλ. ebenso gut einen anderen Sinn haben kann, und ein solcher durch die darauffolgenden präpositionellen Beifügungen nahe gelegt erscheint. So zunächst durch das zu ἱλ. gehörige διὰ τῆς πίστεως. Eine „Kapporeth durch den Glauben“ läßt sich ja allenfalls so erklären, daß Jesus nur für den Glauben Offenbarer der göttlichen Gnadengegenwart ist, indessen müßte dieser Ausdruck doch unbedingt als eine nicht nur prägnante, sondern geradezu fernliegende Vorstellung bezeichnet werden, die für die Leser kaum zu erraten war. Sodann legt das zu προέθετο gehörige ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι in zweifacher Weise dem Leser eine andere Bedeutung als Kapporeth nahe. Sofern es nämlich auf den Kreuzestod Christi als den Akt seiner öffentlichen Ausstellung hinweist, läßt es nicht vermuten, daß Christus hier als Stätte der göttlichen Herrlichkeitsoffenbarung bezeichnet würde, da nach der durchgängigen Anschauung des Paulus Christus am Kreuz aller seiner δόξα entledigt war [5]). Sofern aber ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι ausdrücklich hervorhebt, daß Gott Christus am Kreuz „in seinem Blut“ öffentlich als ἱλ. ausstellt, so ist damit doch gesagt, daß dem gekreuzigten

---

1) Vgl. Cremer a. a. O.

2) 2 Kor. 5, 19.

3) Ritschl, Rechtf. und Vers. II, Kap. 3, 23.

4) Vgl. τὸ πάσχα ἡμῶν. 1 Kor. 5, 7.

5) Vgl. die Gegenüberstellungen 5, 6 ff. 10 ff.; 8, 17. 34. 2 Kor. 5, 21; 8, 9. Phil. 2, 7 ff.

Christus vermöge seines Blutes der Charakter eines ἱλ. zukommt, was wieder zunächst nicht auf die Bedeutung Kapporeth führt. Denn diese ist der Thron Gottes oder das Symbol seiner Gnadengegenwart, als welches sie hier in Betracht käme, nur durch die auf ihr sich niederlassende Herrlichkeit Jahwes, während das an sie am Versöhnungstag gesprengte Blut nur verhüten soll, daß sie es aufhört zu sein, resp. die Bedingung ist, daß sie es fernerhin sei. Es wäre also jedenfalls eine „inkonzinne" (Lipsius) Ausdrucksweise gewesen, wenn Paulus gesagt hätte, daß Gott Christus „in seinem Blut" als Kapporeth ausgestellt habe, während er eigentlich hätte sagen müssen, Christus sei von Gott am Kreuz als Kapporeth öffentlich für alle Menschen ausgestellt, indem er durch das Vergießen seines Blutes bezw. „durch seine Qualität als Opfer" die Wirksamkeit der in ihm erschienenen Gnadengegenwart Gottes verbürgte (vgl. Ritschl und Cremer). Wie viel näher also lag es für die Leser, ἱλ. zwischen *προέθετο* und *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* in seinem nächsten Wortsinn „sühnend" zu verstehen! Sonach ist die Deutung von ἱλ. auf die Kapporeth jedenfalls eine den Lesern schwer verständliche, weil dem Kontext fernliegende. Ist dieselbe schon deswegen wenig wahrscheinlich, so ist sie zweitens auch geradezu sinnwidrig, wenn man die Bedeutung des an die Kapporeth gesprengten sühnenden Opferblutes im Zusammenhang des alttestamentlichen Opfergesetzes genauer ins Auge faßt. Wie schon gesagt, ist nicht zweifelhaft, daß die Lev. 16 für den Versöhnungstag anbefohlene Besprengung der Kapporeth mit sühnendem Opferblut die Bedeutung hat, zu ermöglichen, daß auch fernerhin die „Herrlichkeit" Jahwes inmitten Israels ihre Wohnung habe und auf der Kapporeth throne. Wenn nun aber Ritschl und Cremer wie auch ältere Ausleger von der Voraussetzung ausgehen, daß dies das Sühneblut bewirke, indem es die Sünde des Volks „bedecke", so ist dies sowohl gegen den Wortlaut von Lev. 16 als gegen die sonstigen, die kultische Blutsühnung betreffenden Gesetzesvorschriften [1]). Nicht von einem „Bedecken" der Sünde des Volks

---

1) Vgl. A. Schmoller, Das Wesen der Sühne in der alttestamentlichen Opferthora. Stud. u. Krit. 1891 II, S. 243.

oder des Volks, sondern von einem „Bedecken“ der Kapporeth selbst ist dort die Rede. Und daß dies nicht ungenaue Redeweise ist, so daß die durch die Besprengung der Kapporeth herbeigeführte Bedeckung des Volks oder seiner Sünde gemeint oder doch mit gemeint wäre, geht einerseits daraus hervor, daß der ganze eine Hauptteil der für den Versöhnungstag vorgeschriebenen Riten in der „Bedeckung“ der Heiligtümer besteht, wovon die „Bedeckung“ der menschlichen Personen [1]) ausdrücklich unterschieden wird. Anderseits folgt es daraus, daß bei der Sühnung der menschlichen Sünde nach der Opferthora das Blut an den Altar gesprengt werden muß, die Kapporeth aber kein „Altar“ bezw. „Sühngerät“ ist, also auch deren Besprengung mit Sühneblut gar nicht als Bedeckung menschlicher Personen oder menschlicher Sünde gemeint sein kann. Durch die Besprengung mit Sühneblut soll lediglich die Kapporeth, das heißt die der Kapporeth selbst anhaftende Unreinheit, welche eine Folge davon ist, daß dieselbe sich inmitten eines unreinen Volks befindet, „bedeckt“ und auf diese Weise beseitigt werden, damit Jahwe keine Ursache habe, sich von ihr und dem Tempel, der 1 Chron. 28, 11 geradezu das „Haus der Kapporeth“ heißt, zu entfernen [2]). Ist aber dies die Bedeutung der Sprengung des sühnenden Opferblutes an die Kapporeth, so konnte der Apostel, noch ganz abgesehen von der ungenauen Redeweise, aus rein sachlichen Gründen nicht wohl von Christus sagen, daß Gott ihn „in seinem Blut“ als Kapporeth öffentlich ausgestellt habe. Damit hätte er ausgesprochen, Christus sei von Gott am Kreuz öffentlich als Offenbarer der göttlichen Gnadengegenwart ausgestellt, indem zugleich sein vergoßnes Blut seine eigene Unreinheit sühnte und dadurch für die Menschen das Vorhandensein der göttlichen Gnadengegenwart verbürgte. Daß dies der Apostel nicht wohl sagen konnte, liegt auf der Hand. Denn als Kapporeth oder Thron Gottes könnte er den sterbenden Christus doch nur vorstellen, sofern, um mit Röm. 1, 4 zu reden, *κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης* Gott in ihm wohnte d. h. aber,

---

1) von 24 an.

2) Vgl. auch Hebr. 9, 21. 23.



sofern für Christus selbst die Notwendigkeit irgendwelcher Sicherung der Nähe Gottes durch Sühne nicht bestand. Wir müssen also die Deutung des ἱλαστήριον im Sinne von Kapporeth bei genauer Prüfung als kontextwidrig, sowie als in sich selbst widerspruchsvoll mit den meisten neueren Auslegern definitiv fallen lassen und das Wort in einem der ursprünglichen Wortbedeutung des Adjektivs entsprechenden Sinne nehmen.

Hier bieten sich nun drei verschiedene Auslegungen dar. Weiß, Hofmann, Mangold, Otto erklären: „Sühnmittel", fassen also ἱλαστήριον als Abstraktum, was jedoch wie Meyer, Lipsius und Fricke mit Recht geltend machen, weniger wahrscheinlich, weil der konkreten Ausdrucksweise des Apostels nicht entsprechend ist [1]). Fricke und Haußleiter wie schon ältere Exegeten (z. B. Thomas von Aquino, Erasmus, Melanchthon) nehmen ἱλ. in seiner ursprünglichen Bedeutung als Adjektiv und zwar als Accusativ des Maskulinums: „als Sühnenden", was grammatikalisch jedenfalls am einfachsten ist. Eine größere Zahl neuerer Erklärer ergänzen dagegen θῦμα und übersetzen: „als Sündopfer" (Meyer, Holsten, Volkmar, Lipsius, Pfleiderer, Beck). Gegen diese Fassung ist nicht einzuwenden (Weiß), daß dann ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι überflüssig wäre, da ja Paulus mit diesen Worten dasjenige an Christus nennen will, was ihn zum Vermittler einer Sühne macht. Für diese auch durch Beispiele aus der klassischen Gräzität zu belegende Fassung spricht hauptsächlich, daß ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι auf sühnendes Opferblut hinweist und der gekreuzigte Christus deswegen jedenfalls als Opfer irgendwie in Betracht kommt. Zu beachten ist dabei, daß Paulus nicht den in den LXX üblichen Terminus περὶ ἁμαρτίας braucht, was aber kein zwingender Gegengrund gegen die Erklärung „Sündopfer" ist. Zwischen den beiden letzterwähnten Erklärungen bleibt daher die Wahl. Indessen glauben wir trotz der grammatischen Vorzüge der maskulinischen Fassung die neutrische, ἱλ. = Sündopfer, vorziehen zu sollen, da das durch ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι näher bestimmte ὃν προέθετο ὁ θεὸς als ein Akt öffentlicher Ausstellung ganz unwillkürlich die Vorstellung eines von

---

1) Vgl. das ganz konkret bildliche προέθετο.

Gott vollzogenen feierlichen Sündopfers erweckt, bei welchem Christus die Stelle des Opfertieres vertritt. Für diese Fassung sprechen auch, wie wir weiter unten sehen werden, biblisch-theologische Erwägungen.

διὰ τῆς πίστεως. *δ. τ. π.* bildet, wie wir bereits bemerkten, zusammen mit *ἱλ.* einen Begriff: „Sühnopfer durch den Glauben". Die *πίστις* bezeichnet, wie die Präposition zeigt, jedenfalls dasjenige, wodurch die im Blute Christi vorhandene Sühne an den Menschen wirksam wird. Ferner ist klar, weshalb der Apostel hier diesen Zusatz zu *ἱλ.* macht. Wo immer es sich in der vorchristlichen Zeit, sei es bei nichtisraelitischen Völkern, sei es bei Israel um Sühne handelt, kommt letztere, dem gesetzlichen Charakter aller vorchristlichen Religionen gemäß, irgendwie durch menschliche Leistungen an Gott zustande. Denn wenn auch in der alttestamentlichen Opferthora die sühnende Bedeutung der menschlichen Leistung dadurch eingeschränkt erscheint, daß Jahwe es ist, der „das Blut zur Bedeckung des Lebens auf den Altar giebt" [1]), so besteht dies „Geben" Jahwes eben doch darin, daß er bestimmt, welche menschliche Leistung, d. h. welche menschliche Opfergabe (in diesem Fall also das Blut, in dem „das Leben" des Tieres ist,) ihm als Sühne gelten soll. Und notorisch hat das pharisäische Judentum zur Zeit des Apostels das Moment der menschlichen Leistung beim Opfer in den Vordergrund gestellt [2]). Dieser spezifisch gesetzlichen Sühneanschauung gegenüber will Paulus offenbar sofort hervorheben, daß die im Blute Christi zustande kommende Sühne nicht nach Gesetzesnormen durch irgendwelche menschliche Leistung an Gott für die Menschen wirksam wird, sondern „durch den Glauben", der für den Apostel als die vertrauensvolle Annahme der Gabe der göttlichen Huld der strikte Gegensatz gegen alle menschliche Leistung ist [3]). — Nicht gesagt ist, durch wessen Glauben. Darauf stützt sich nun Haußleiter, um im Zusammenhang mit der maskulinischen Fassung von *ἱλ.* und mit

1) Vgl. Lev. 17, 11.
2) Vgl. Mark. 7, 11 = Matth. 15, 5; vgl. *τὸ δῶρον* Matth. 5, 23 f.
3) V. 28.

Berufung auf V. 26 (Schluß) διὰ τῆς πίστεως vom Glauben Jesu selbst, wie derselbe in seinem blutigen Kreuzestod sich vollendete, zu verstehen. Der Glaube Jesu ist dann der eigentlich Sünde sühnende Faktor und διὰ τῆς πίστεως enthält die sachliche Erläuterung des ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι. Es läßt sich nicht leugnen, daß diese Deutung mit der maskulinischen Fassung in gutem Einklang steht und insofern aus formellen Gründen sich empfehlen würde. Indessen steht derselben eine gewichtige biblisch-theologische Instanz entgegen. Christus ist nach der Grundanschauung des Apostels als Erlöser und Versöhner der Menschen nicht, wie es bei der Fassung Haußleiters der Fall ist, Vertreter der Menschen vor Gott, sondern Stellvertreter Gottes bei den Menschen [1]). Abgesehen von Röm. 5, 12 ff. wird vom Apostel nur in den seltenen Fällen, wo Christus direkt als ethisches Vorbild in Anspruch genommen wird [2]), seine persönliche Thatleistung hervorgehoben. Und was Röm. 5, 12 ff. betrifft, so wird dort allerdings (V. 19) im Zusammenhang mit der Rechtfertigung der Sünder dem Gehorsam Christi Heilsbedeutung zugeschrieben. Aber dies ist hier sichtlich durch den besonderen Zweck der ganzen Ausführung von 5, 12 ff. veranlaßt. Paulus will erweisen, daß es nur des einen göttlichen Rechtfertigungsaktes im Tode Christi bedarf; demgemäß weist er auf den einen verdammenden Richterspruch Gottes hin, der infolge der Übertretung Adams erging und der alle Menschen zum Tode verurteilte. So ergiebt sich dann, daß der Apostel den Tod Christi als That des Gehorsams der Ungehorsamsthat Adams gegenüberstellt. Dieser besondere Anlaß zur Erwähnung des Gehorsams Christi verbietet es, dieselbe zu einem Angelpunkt der paulinischen Auffassung von der sühnenden Bedeutung des Todes Christi zu machen. Vielmehr bleibt es unsers Erachtens trotz Röm. 5, 12 ff. dabei, daß für den Apostel die Heilswirkung des Todes Christi auf dem darin sich kundgebenden göttlichen Thun beruht. Darum aber hat es auch dabei

---

1) Röm. 1, 7 (der bekannte Eingangsgruß der Briefe des Apostels) 5, 8; 8, 39. 32. 1 Kor. 1, 24. 30. 2 Kor. 5, 18. 19.

2) 2 Kor. 8, 9 und Phil. 2, 5 ff.

sein Bewenden, daß es im Zusammenhang der paulinischen Heilslehre nicht geraten ist, das mit *ἱλαστήριον* zu einem Begriff verbundene *διὰ τῆς πίστεως* vom Glauben des Menschen Jesus zu verstehen. Freilich macht Haußleiter geltend, das *ἐκ πίστεως Ἰησοῦ* V. 26, welches die Leser nicht wohl anders hätten verstehen können als vom Glauben des Menschen Jesus, nötige dazu, *διὰ τῆς πίστεως* V. 25 ebenso zu deuten. Indessen ist es doch nicht so, daß die Leser das *ἐκ πίστεως Ἰησοῦ* vom Glauben Jesus verstehen mußten. Denn bot sich ihnen für *διὰ τῆς πίστεως* V. 25, das sie zuerst lasen, die Beziehung auf den Glauben der sündigen Menschen als die nächstliegende dar, was doch kaum bestritten werden kann, so ergab sich ihnen daraus, auch das *ἐκ πίστεως Ἰησοῦ* vom „Glauben an Jesus" zu verstehen, obwohl der Ausdruck für sich genommen — darin hat Haußleiter recht — die Deutung im Sinne des gen. subj. näher legt. Auffallend bleibt ja, worauf Haußleiter großes Gewicht legt, daß Paulus nach der bestbezeugten Lesart *Ἰησοῦ* anstatt wie gewöhnlich *Χριστοῦ Ἰησοῦ* oder *Ἰησοῦ Χριστοῦ* bezw. *Χριστοῦ* (s. V. 24 und 22) sagt. Indessen erklärt sich dies auch bei der gewöhnlichen Fassung sehr wohl daraus, daß V. 25a von der öffentlichen Ausstellung Jesu in seinem Blute die Rede war. Wir bleiben darum trotz Haußleiters Einspruch dabei, die Worte *διὰ τῆς πίστεως* von dem Glauben der sündigen Menschen zu verstehen, durch welchen Christus für sie thatsächlich *ἱλαστήριον* wird, was er kraft göttlicher Veranstaltung in seinem Blute schon ist

ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι scil. *προέθετο*, „in seinem Blut". Diese Worte bezeichnen gemäß den jedem Christen bekannten Abendmahlsworten [1]) selbstverständlich das am Kreuz vergossene Blut Christi. Die präpositionelle Wendung *ἐν* benennt also den Zustand, in welchem Christus als Gekreuzigter nach göttlicher Veranstaltung sich befand und in welchem ihn Gott öffentlich als *ἱλαστήριον* ausstellte. Indem Gott Christus am Kreuz vor aller Augen sein Blut vergießen ließ, hat er ihn öffentlich als Sündopfer ausgestellt. Zu beachten ist noch das nachdrücklich voran-

1) 1 Kor. 11, 23—25.

gestellte *αὐτοῦ* [1]). Der Apostel will hervorheben, daß Gott Christus in seinem, des Sohnes Gottes Blut, das an Wert das Tieropferblut unendlich überragt, als *ἱλ.* ausstellte. Schwerlich entspricht es dem Zusammenhang unsrer Stelle, wenn Otto das betonte *αὐτοῦ* nach Analogie von Hebr. 9, 12 deutet und meint, der Apostel hebe die Selbstopferung Christi im Gegensatz zur priesterlichen Darbringung fremden Blutes hervor. Heißt *ἱλ.* „Sündopfer", so ist diese Deutung ausgeschlossen, während sie allerdings mit der maskulinischen Fassung von *ἱλ.* sich vereinigen ließe. Indessen kommt das Blut Christi dem nächsten [2]) und ferneren [3]) Kontext nach so ganz unter dem Gesichtspunkt der göttlichen Veranstaltung in Betracht, daß der Hebr. 9 im Vordergrund stehende Gedanke der priesterlichen Selbstopferung hier doch zu fern liegt, um aus dem bloßen betonten *αὐτοῦ* mit irgendwelcher Sicherheit heraus gelesen zu werden. Ist es Gott, der im Kreuzestod, bezw. im Blute Christi, die Sühne beschafft, so weist das betonte *αὐτοῦ* zunächst darauf hin, daß im Vergleich mit demjenigen Blut, welches Gott Israel unter dem Gesetz auf den Altar gegeben hatte [4]), Gott jetzt im Blut Christi, seines Sohnes [5]), ein unendlich wertvolleres und wirkungskräftigeres Sühnemittel beschafft habe. Nicht also durch das *διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος* [6]), sondern durch *τιμίῳ αἵματι* [7]), oder auch durch *ὅς τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο* [8]) würde das betonte *αὐτοῦ* an unsrer Stelle zu erläutern sein.

Worin aber, so haben wir nach Erklärung der einzelnen Bestandteile von 25a zu fragen, besteht für den Apostel die von Gott durch das kostbare Blut Christi beschaffte

1) Vgl. die betont vorangestellten Pronomina 1, 11 oder 1 Thess. 2, 19.
2) *προέθετο.*
3) V. 24. 25^{b}. 26.
4) Lev. 17, 11.
5) Vgl. 1, 3. 4.
6) Hebr. 9, 12.
7) 1 Petr. 1, 19.
8) Röm. 8, 32.

Sühne? Diese Frage zerlegt sich näher betrachtet in zwei wieder besonders zu beantwortende Fragen. Erstens: worin besteht die sühnende Wirkung des Blutes Christi? und zweitens: worin besteht die sühnende Kraft desselben, vermittelst deren es jene Wirkung hervorbringt?

Suchen wir demnach zuerst zu bestimmen, worin für den Apostel die sühnende Wirkung des nach göttlicher Veranstaltung am Kreuze vergossenen Blutes Christi bestand. Zuvörderst kann nicht zweifelhaft sein, daß Paulus die Vorstellung von der sühnenden Wirkung des Blutes Christi dem gesetzlichen Opferkultus, wie er ihn aus eigener Anschauung kannte, entlehnt hat. Wir werden daher zunächst festzustellen haben, worin nach der Opferthora die sühnende Wirkung des geopferten Blutes bestand. Dies ist nun freilich noch immer ein Gegenstand des theologischen Streites, der in neuerer Zeit bekanntlich die Aufstellungen Ritschls [1]) zum Ausgangspunkt gehabt hat. Jedoch herrscht gegenwärtig wenigstens darin unter den alttestamentlichen Forschern Einstimmigkeit, daß die betreffenden Deduktionen als auf willkürlicher Deutung und Benutzung der alttestamentlichen Quellen beruhende, abgewiesen werden. Ritschl hatte die sühnende Wirkung der Opfer und insbesondere des Opferblutes dahin bestimmt, daß die israelitische Gemeinde und deren einzelne Glieder durch ihre Opfergaben, einschließlich des Blutes, in die Nähe Gottes gelangen und zugleich durch dieselben „bedeckt“ d. h. davor geschützt werden, als endliche, schwache Geschöpfe durch die Majestät Gottes vernichtet zu werden. Auf die menschliche Sünde bezieht sich die schützende Bedeckung durch das Opferblut nur indirekt, insofern „die gelungene Hinzuführung zu dem gnädigen Gott der Grund davon ist, daß die Sünden vergeben sind oder nicht mehr von Gott trennen“. Demgegenüber wird von allen alttestamentlichen Forschern die direkte Beziehung der Opfer auf die Sünde geltend gemacht, zugleich aber hervorgehoben, daß die sühnende oder bedeckende Wirkung des Opferblutes in der Opferthora sich ebenso auf physische oder kultische, wie auf ethische Unreinheit er-

1) Rechtf. und Vers. Bd. II, Kap. 3.

strecke. Streitig ist vor allem noch, ob das „Bedecken“ oder „Sühnen“ seinem Begriffe nach eine „schützende Bedeckung“ gegenüber der Heiligkeit Gottes sei, oder aber, ob die Wirkung des „Bedeckens“ zunächst in einer „Reinigung“ oder „Entsündigung“ und insofern indirekt auch in dem Schutz vor göttlicher Strafe bestehe. A. Schmoller hat nun in eingehender Untersuchung [1]) den Nachweis geliefert, daß letzteres die in der Opferthora herrschende Anschauung sei. Wir schließen uns ihm an. Nach seinen Ausführungen besteht die Wirkung der kultischen Kappārā und insbesondere die Sühnung durch Opferblut in Folgendem: Bei derselben handelt es sich um Aufrechterhaltung des normalen Verhältnisses Israels zu Jahwe, und zwar durch Beseitigung von Verunreinigungen oder Profanierungen, die nach dem Ausspruch des Gesetzes die Heiligkeit Jahwes verletzen, wie sie die Voraussetzung des Wohnens Jahwes, als des „Heiligen“, inmitten seines Volkes bildet. Die nächste und direkte Wirkung der kultischen Sühne oder Kappārā ist demgemäß nicht wie beim außerkultischen, vorgesetzlichen Gebrauch von kipper ʿawon ein bloßes dem Auge oder der Aufmerksamkeit Entziehen, wie es der ursprünglichen Wortbedeutung entspricht, sondern eine thatsächliche Entfernung des vorhandenen Zustandes der Verunreinigung oder eine Wiederheiligung und damit Wiedereinführung Israels bei Jahwe dem Heiligen. Eine Folge dieser restitutio in integrum oder eine zweite, indirekte Wirkung der Kappārā ist dann der Schutz vor der Strafe Jahwes, die als eine Reaktion der göttlichen Heiligkeit, sei es als partielle, sei es als völlige Aufhebung der Gemeinschaft Israels mit Jahwe unfehlbar eingetreten wäre, wenn nicht rechtzeitig die kultische Sühnehandlung die mit der Heiligkeit Jahwes unverträgliche Unreinheit Israels beseitigt und so dieses bei Jahwe wiedereingeführt hätte.

Haben wir damit die Wirkung der alttestamentlichen Opfersühne richtig bezeichnet, so fragt sich nun, inwieweit dieselbe für die paulinische Auffassung der sühnenden Wirkung des Blutes Christi an unsrer Stelle maßgebend ist. Unrichtig wäre jedenfalls

1) s. Stud. u. Krit. 1891, 2. Heft, S. 205—288.

die Voraussetzung, daß eine genaue Parallelität zwischen beiden stattfinden müsse, da ja der Apostel sich bei seinen Berufungen auf das Alte Testament nicht an die geschichtliche Bedeutung der betreffenden Worte und Thatsachen zu binden pflegt. Vielmehr gilt es, erst im einzelnen zu untersuchen, ob und inwieweit der alttestamentliche Typus in seiner ursprünglichen geschichtlichen Bedeutung für den Apostel in Betracht kommt. Da kann nun zunächst als feststehend angenommen werden, daß, wenn Paulus die sühnende Wirkung des Blutes Christi hervorhebt, er damit dem Tode Christi in erster Linie in irgendwelchem Sinne eine Wirkung auf die menschliche Sünde zuschreiben will. Dies geht unzweifelhaft daraus hervor, daß an unsrer Stelle die Voraussetzung der sühnenden Wirkung Christi das Sündigen aller Menschen, Juden und Heiden, bildet [1]), welches nach 25 b bis dahin Gegenstand der *πάρεσις* d. h. des Hingehenlassens Gottes war. Gleich hier aber tritt nun eine wesentliche Verschiedenheit der sühnenden Wirkung des alttestamentlichen Opferblutes und derjenigen des Blutes Christi bei Paulus hervor. Während sich nämlich erstere auch auf rein sachliche Verunreinigungen, bei welchen der Wille des Menschen ganz unbeteiligt ist, z. B. auf Verunreinigungen durch Blutfluß oder durch unwillkürliche Berührungen, erstreckt, und in späteren Bestandteilen der Opferthora [2]) sogar diejenigen menschlichen Handlungen von der Sühne durch Opfer ausdrücklich ausgeschlossen werden, welche nicht aus Versehen (בִּשְׁגָגָה), sondern mutwillig (בְּיָד רָמָה) begangen sind, erstreckt sich die sühnende Wirkung des Blutes Christi dem Zusammenhang unsrer Stelle gemäß allein auf wider besseres Wissen und Gewissen begangene und darum unentschuldbare sündliche Handlungen [3]). Diese Verschiedenheit hinsichtlich der Objekte der beiderseitigen sühnenden Wirkung des Blutes darf man auch nicht mit Ritschl durch die Erwägung verringern [4]),

---

1) V. 23.
2) Num. 15, 23—31.
3) 3, 19. 9; 2, 1; 1, 20.
4) Vgl. a. a. O. Kap. 3, 28 flg.

Paulus entziehe sich nicht „der Anerkennung, daß die Sünde, sofern sie Objekt der Erlösung ist, als Unwissenheit sich von dem formalen Ungehorsam (d. h. von der Entscheidung gegen Christus und der Ablehnung der Besserung) unterscheidet“. Denn auch wenn dies richtig wäre (was hier nicht näher zu untersuchen ist), so steht jedenfalls fest, daß der Apostel in dem Abschnitt des Römerbriefs, der mit dem 3. Kapitel seinen Abschluß findet, ausschließlich von der Sünde als wissentlicher Übertretung des göttlichen Willens redet, die Sünde der Juden und Heiden also hier für ihn jedenfalls als wissentliche in Betracht kommt. Wollte man aber gegen diese Schlußfolgerung einwenden, eben die Charakterisierung des gekreuzigten Christus als Opfer zeige, daß der Apostel ungeachtet alles bisher über die vorchristliche Sünde Gesagten dieselbe schließlich doch als in der Unwissenheit (כִּשְׁגָגָה) begangene und darum sühnbare ansehe, so hieße das eine gänzlich unsichere exegetische Instanz einer sicheren überordnen, da ja a priori gar nicht feststeht, sondern lediglich aus dem Kontext entnommen werden kann, wie weit dem Apostel die Analogie zwischen der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Sühne reicht. Es wird also dabei sein Bewenden haben müssen, daß die Wirkung des sühnenden Opferblutes Christi sich im Gegensatz zu dem alttestamentlichen Tieropferblut auf wissentliche Sünde bezieht, diese zu ihrem Objekte hat. Die Sühne durch das Blut Christi steht insofern in Analogie mit der außergesetzlichen Sündenbedeckung, wie wir sie in den Propheten und Psalmen finden und bei welcher es sich eigentlich stets um bewußte Übertretung göttlicher Gebote handelt.

Aber auch noch in einer anderen Beziehung unterscheidet sich kontextgemäß das Objekt der neutestamentlichen Sühne von dem der alttestamentlichen. Während sich diese ausschließlich auf Angehörige der israelitischen Volks- und Religionsgemeinde als einer mit Jahwe im Bunde stehenden bezieht, kommt jene in gleicher Weise allen Sündern aus Juden und Heiden zugute, sofern sie glauben [1]). Dabei fragt sich nun aber noch, ob Paulus, wie

1) V. 22—24 und ἱλαστήριον διὰ τῆς πίστεως.

Ritschl meint, nach Analogie des alttestamentlichen Sündopfers am großen Versöhnungstag die Gemeinde der Glaubenden oder die einzelnen Gläubigen als Objekt der Opfersühne denkt. Der Kontext entscheidet auch hier gegen Ritschl. So gewiß Paulus in den Darlegungen des Römerbriefes nicht bloß von den Erfahrungen seines eigenen Christenlebens, sondern „aus dem Bewußtseinsgehalt und christlichen Erfahrungskreis der gläubigen Gemeinde heraus redet“ [1]), so gewiß ist ihm im ganzen ersten Hauptteil des Römerbriefs (1, 16 bis c. 3 fin.) zunächst doch nicht die Gemeinde der Glaubenden als Ganzes, sondern jeder einzelne Glaubende Heilsobjekt. Dies zeigt sich nicht nur in dem charakteristischen Singularis *παντὶ τῷ πιστεύοντι* 1, 17 [2]), der für sich allein ja noch nicht ausschlaggebend wäre, sondern vor allem in der die Beweisführung 1, 18 — 3, 20 beherrschenden Grundanschauung. Insofern es nämlich dem Apostel darum zu thun ist, Heiden und Juden vor das Forum des himmlischen Weltrichters zu stellen, um ihnen jede Einrede gegen die unter der alleinigen Bedingung des Glaubens erfolgende Gerechtsprechung dieses Richters abzuschneiden, ist mit dieser eschatologisch forensischen Betrachtungsweise notwendig gegeben, daß, ebenso wie die Sünder aus Juden und Heiden als einzelne, so auch die Glaubenden als einzelne Gott gegenüber gestellt werden. Denn nach durchgängiger neutestamentlicher Anschauung, wie schon nach der zeitgenössischen jüdischen Theologie, handelt es sich bei dem himmlischen Weltgericht ausschließlich um das Verhalten und Schicksal der Individuen und nicht wie bei den irdischen Gerichtsakten Gottes um das Verhalten und Schicksal der Volks- und Religionsgemeinschaft. Demnach sind kontextgemäß die einzelnen Glaubenden, nicht aber die Gemeinde der Glaubenden als Objekt der sühnenden Wirkung des Blutes Christi gedacht, das also hier vom Apostel nicht speziell nach Analogie des vom Hohenpriester am großen Versöhnungstage für die Gemeinde Israels ins Heiligtum gebrachten Tierblutes gedacht ist.

---

1) Weiffenbach, Gemeinderechtf. oder Individ.-Rechtf.?, S. 20.

2) Vgl. ebenfalls 2, 1 *πᾶς ὁ κρίνων*.

Worin aber besteht nun die sühnende Wirkung des geopferten Blutes Christi, als deren Objekt wir jeden einzelnen wissentlichen Sünder aus Juden und Heiden, sofern er glaubt, ermittelt haben? — Nach der Opferthora besteht die sühnende Wirkung des Blutes, wie wir sahen, in der Beseitigung der Unreinheit, durch welche Israel den Charakter eines heiligen, Jahwe geweihten Volkes verliert, oder positiv ausgedrückt: in der Wiederherstellung der verloren gegangenen Heiligkeit Israels und der dadurch bewirkten Wiedereinführung bei Jahwe. Daß es sich nun für den Apostel auch bei der sühnenden Wirkung des Blutes Christi um Beseitigung vorhandener sündiger Unreinheit handelt, geht deutlich aus dem auf *εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ* folgenden Satzteil hervor, in welchem von den Sünden der vorchristlichen Zeit als von solchen die Rede ist, die Gott habe hingehen lassen „in seinem Ansichhalten", die also einer Bedeckung oder Sühne noch bedurften. Wenn ferner nach 5, 1 die Hinzuführung zum Bereich der göttlichen Huld Folge der göttlichen Gerechtsprechung ist, so erinnert dies an die Wiedereinführung Israels bei Jahwe durch die Opfersühne. Es wird darum nicht zu gewagt sein, anzunehmen, daß Paulus die Hinzuführung zu Gott auch als die Wirkung der mit der göttlichen Gerechtsprechung verknüpften Sühne durch das Blut Christi gedacht hat. Gerade an diesem Punkte tritt nun aber auch der wesentliche Unterschied zwischen der Wirkung des Blutes Christi und der des alttestamentlichen Opferblutes deutlich ans Licht. Sühnt das Blut Christi die Sünden der Heiden ebenso wie die der Juden, so bewirkt es offenbar nicht wie das alttestamentliche Opferblut Wiedereinführung, sondern Neueinführung bei Gott. Und zwar wird dies nach der paulinischen Anschauung von der Bedeckung des Gesetzes nicht bloß von den Heiden, sondern auch von den Juden gelten. Nach den übereinstimmenden Aussagen des Galater- und Römerbriefs ist das Gesetz von Gott überhaupt nur dazu gegeben, um durch Mehrung der Sünde bei denen, die unter seiner Botmäßigkeit stehen, Erkenntnis der Sünde zu bewirken [1]) d. h. sie

1) 3, 20; 5, 20; 7, 7 ff. Gal. 3, 21 ff.

in einen Zustand zu versetzen, in welchem sie sich unter dem Fluch des Gesetzes und völlig ausgeschlossen von der göttlichen Huld wissen [1]). Darum konnte denn selbstverständlich auch das der Gesetzesökonomie angehörige Opfer eine wirkliche Hinzuführung zu göttlicher Huld nicht bewirken, es vermochte an dem Zustand der Geschiedenheit Israels von Gott nichts Wesentliches zu ändern, sondern das Opfer fiel offenbar für den Apostel unter den Gesichtspunkt der *πάρεσις τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων* [2]), oder des göttlichen Hingehenlassens der vorchristlichen Sünden. Aus Röm. 7, 7 ff. kann man vielleicht sogar schließen, daß Paulus schon als gesetzesstrenger Pharisäer, dem alles Heil von der Beobachtung des ganzen Gesetzes abhing [3]), dem Opferkultus einen verhältnismäßig geringen religiösen Wert beilegte. Doch mag dem sein, wie ihm wolle, in jedem Falle bedeutete dem Apostel das Opfer Christi auch für die Juden, die unter dem Gesetz den *στοιχείοις τοῦ κόσμου* Sklavendienste leisten mußten [4]), die Neueinführung bei Gott oder die Hinzuführung zu seiner Huld, zu der ihnen das Gesetz den Weg versperrt hatte [5]). — Somit besteht also für Heiden und Juden die sühnende Wirkung des Opferblutes Christi zunächst darin, daß ihnen, die vor dem das verborgene Innere der Menschen aufdeckenden himmlischen Weltrichter [6]) ihrer Gesinnung nach als wissentliche Sünder dastehen, Gottes Huld sich zuwendet. Hieraus ergiebt sich nun auch, daß die durch die neutestamentliche Opfersühne bewirkte Beseitigung sündlicher Unreinheit, im Unterschied von der äußerlichen Reinigung durch das Tieropferblut [7]), nur in der Beseitigung einer der Gesinnung des Menschen infolge der Sünde anhaftenden, von der Gemeinschaft mit Gott ausschließenden Unreinheit bestehen kann. Die genaueren Bestimmungen inbetreff dieser Reinigung können erst später gegeben

1) Gal. 3, 10ff., vgl. Röm. 7, 24.
2) Röm. 3, 25 b.
3) Vgl. Gal. 3, 10 ff.
4) Vgl. Gal. 4, 3.
5) Gal. 3, 23.
6) Röm. 2, 16.
7) Hebr. 9, 13.

werden, nachdem erörtert ist, was dem Blut Christi seine sühnende Kraft giebt.

Zunächst gilt es noch diejenige Wirkung der Opfersühne Christi ins Auge zu fassen, welche der mittelbaren Wirkung des sühnenden Tieropferblutes entspricht. Das alttestamentliche Opferblut dient, indem es die von der Nähe Jahwes ausschließende Unreinheit Israels beseitigt, wie wir sahen, indirekt dazu, vor der Strafe Jahwes, eventuell auch vor seinem Zorn, Schutz zu gewähren. Daß aber auch das Sühneblut Christi vor göttlicher Strafe schützt, darauf deutet schon hin, daß der Apostel die Wirkung desselben als *ἀπολύτρωσις*[1]) charakterisiert. Und noch bestimmter spricht dies die gleich nachher erwähnte *πάρεσις τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ* aus. Wegen des zeitweiligen Hingehenlassens der früher geschehenen Sünden muß, wenn die Epoche des Ansichhaltens Gottes vorüber ist, Sühne der Sünden eintreten, damit die sonst unvermeidliche Strafe der Sünde verhütet werde. Was aber unter dieser durch das Sühneblut Christi zu verhütenden göttlichen Strafe zu verstehen sei, ergiebt sich aus den vorangegangenen Ausführungen[2]). Es ist, wie bei der indirekten Schutzwirkung der alttestamentlichen Opfersühne, der Zorn Gottes. Nur sind darunter nicht wie im Alten Bund irdische Vernichtungsgerichte, sondern der Zorn des himmlischen Weltrichters, der in der Verhängung der ewigen *ἀπώλεια* besteht, zu verstehen. Daß Juden und Heiden wegen ihrer unentschuldbaren wissentlichen Übertretung der im alttestamentlichen Gesetz schriftlich fixierten Normen des göttlichen Willens[3]) dem verdammenden Richterspruch Gottes beim himmlischen Endgericht der messianischen Zeit anheimfallen, soll also das sühnende Blut Christi verhüten. Und zwar tritt diese vor der göttlichen Strafe schützende Wirkung bei der neutestamentlichen Blutsühne für die Beteiligten viel mehr in den Vordergrund, als bei den regulären Sühnopfern, wie sie die Opfer-

1) V. 24.
2) 1, 18 — 3, 20.
3) Vgl. Röm. 7, 12.

thora vorschreibt. Denn, wie der Apostel gezeigt, kündigt sich der Zorn des himmlischen Weltrichters d. h. sein verdammender Richterspruch schon in der Gegenwart durch Steigerung der heidnischen [1]) und jüdischen Sünde [2]) der gesamten vorchristlichen Menschheit als in unmittelbarer Nähe befindlich thatkräftig an. Dagegen greift die Strafe Jahwes, vor welcher das im Tempel regulär dargebrachte Tieropferblut indirekt schützt, nicht in dieser Weise vorauswirkend in das Leben der Beteiligten ein, sondern ist, als eine lediglich durch die Worte des Gesetzes in Aussicht gestellte, vor der Hand noch gänzlich latent. Eine gewisse Analogie zu der Art und Weise, wie das Sühneblut Christi vor Strafe schützt, bietet das Num. 17, 12 erzählte außerordentliche Sühnopfer [3]) dar. Hier ist der Zorn Jahwes schon entbrannt [4]), und Aaron verhütet das weitere vernichtende Umsichgreifen desselben, indem er das Volk durch ein Weihrauchopfer „bedeckt“. Hier gerade kommt das Blut als Sühnmittel nicht in Betracht. Freilich besteht nun wieder zwischen dieser Verhütung des göttlichen Zornes durch Opfersühne und derjenigen durch das Blut Christi der sehr bedeutsame Unterschied, daß bei ersterer die eigentlich Leben vernichtende Wirkung des göttlichen Zornes schon eingetreten ist und durch Sühnopfer nur noch die weitere Ausbreitung desselben verhindert werden kann, während bei letzterer die eigentliche Wirkung des göttlichen Richterzornes, nämlich die thatsächliche Verhängung der ewigen ἀπώλεια, noch gar nicht eingetreten ist, sondern vorerst nur durch die von Gott bewirkte Steigerung der Sünde als unmittelbar bevorstehend thatkräftig angekündigt wird. In der Hauptsache entspricht also die vor dem göttlichen Zorn schützende Wirkung des Sühnopfers Christi genauer der analogen mittelbaren Wirkung der regulären kultischen Sühnopfer, insofern es sich um Verhütung der jedenfalls in ihrer eigentlichen Gestalt noch nicht eingetretenen, vorerst nur, sei es durch göttliches Wort, sei es durch göttliche That angekündigten Zorneserweisung handelt.

1) 1, 18 ff.
2) 5, 20.
3) Vgl. Schmoller a. a. O., S. 248.
4) V. 11.

Fraglich ist jetzt noch, ob diese die göttliche Strafe verhütende Wirkung des sühnenden Blutes beim Opfer Christi ebenso wie beim alttestamentlichen Opfer lediglich eine mittelbare Folge der vollzogenen Sühne ist, während deren unmittelbare Wirkung in der „Bedeckung" der Sünde besteht. Bekanntlich hat die orthodoxe Kirchenlehre und ihr folgend die Mehrzahl der älteren und neueren Exegeten verschiedener Richtung[1]) den Apostel dahin verstanden, daß für ihn die erste, unmittelbare Wirkung des Sühnopfers Christi der Schutz vor dem göttlichen Zorn ist, wodurch dann die „Bedeckung" oder Vergebung der Sünden seitens Gottes ermöglicht ist und als mittelbare Folge der Sühne eintritt. Indem nämlich Christus am Kreuz an der Stelle der sündigen Menschen die göttliche Strafe der Sünde erleide, sühne er letztere, und infolge davon sei dann Gott in der Lage, den Menschen seine Huld zuzuwenden und ihnen die Sünde zu vergeben. — Daß sich für den Apostel bei der Sühne durch das Blut Christi die Reihenfolge der Wirkungen im Vergleich mit der alttestamentlichen Opfersühne in dieser Weise umkehrte, indem, was dort mittelbare Wirkung, hier unmittelbare, was dort unmittelbare, hier mittelbare Wirkung ist, dürfte nach allem Bisherigen nicht von vornherein als unwahrscheinlich bezeichnet werden. Denn brächte es eben die Natur des neutestamentlichen Sühnmittels als eines stellvertretenden Strafleidens so mit sich, daß seine erste Wirkung der Schutz vor der göttlichen Strafe, seine mittelbare Folge die Bedeckung der Sünde und die Hinzuführung zur göttlichen Huld wäre, so käme dasselbe eben nur mit dieser Modifikation als Antitypus des kultischen Sühnmittels, von dem es ja ohnehin der Art nach ganz verschieden ist, in Betracht. Aber freilich fragt sich nun, ob wirklich Paulus die sühnende Kraft des Kreuzestodes Christi, welche jene sühnenden Wirkungen hervorbringt, darin erblickt, daß derselbe den Charakter eines stellvertretenden Strafleidens trägt.

Wir sind damit bei unserer zweiten Hauptfrage inbetreff der Sühne durch das Blut Christi angelangt: worin nämlich nach

---

1) Vgl. z. B. auch Schmiedel, Hand-Commentar II. 1, S. 209 Exkurs zu 2 Kor. 5, 21. Nr. 4.

der Überzeugung des Apostels die sühnende Kraft desselben liegt, oder anders ausgedrückt: was das Blut Christi zu einem Sühnmittel, welches die bezeichneten sühnenden Wirkungen hervorbringt, macht. Indem wir jetzt zur Beantwortung dieser Frage übergehen, könnte es naheliegen, einfach auf Gal. 3, 13 zu verweisen, wo der Apostel dem Kreuzestode Christi unzweifelhaft den Charakter eines Strafleidens zuerkennt und daraus eine von dem Fluch bezw. der Strafe der Gesetzes erlösende Wirkung desselben herleitet. Indessen darf man daraus, daß der Apostel im Galaterbrief, also in einem ganz andern Gedankenzusammenhang, dies thut, doch nicht ohne weiteres folgern, daß dies für die Aussage über die Heilsbedeutung des Todes Christi Röm. 3, 25 maßgebend sei. Und das um so weniger, als Gal. 3, 13 der Tod Christi als Opfer gar nicht charakterisiert wird, während an unserer Stelle ausschließlich der Opfercharakter des Todes Christi, nicht aber der der Kultussühne des Alten Testamentes fremde Gedanke eines stellvertretenden Strafleidens hervorgehoben wird. Dazu kommt noch, daß das Verständnis von Gal. 3, 13 selbst streitig ist und mithin nicht einmal einen sicheren Ausgangspunkt bietet [1]). Es wird daher geraten sein, die Beantwortung der zweiten Hauptfrage zunächst ohne Rücksicht auf Gal. 3, 13 auf demselben Wege zu versuchen, welchen wir bei der ersten Hauptfrage eingeschlagen haben, indem wir von der kultischen Sühne der Opferthora ausgehend, aus dem näheren oder entfernteren Zusammenhang der vorliegenden Stelle zu entnehmen suchen, in welchem Sinne bezw. mit welchen Modifikationen dem Apostel das sühnende Blut Christi hinsichtlich dessen, was es zum Sühnmittel macht, als Antitypus des alttestamentlichen Opferblutes gelte.

Nach Lev. 17, 11 ist das, was das Tieropferblut zum Sühnmittel macht, in erster Linie Jahwes gnädiger Wille, der Israel dasselbe auf den Altar giebt „zur Bedeckung der Seelen“. In diesem Stück springt die Analogie des Sühneblutes Christi mit

1) Einen solchen bietet auch nicht die Verweisung auf spätere rabbinische Lehren von einer Sühne durch stellvertretendes Strafleiden, da in keiner Weise sicher ist, inwieweit dieselben schon der Schriftgelehrsamkeit zur Zeit des Paulus eigen waren.

dem des alttestamentlichen Tieropfers sofort in die Augen, da der Apostel sagt, daß Gott Christus als ἱλαστήριον διὰ τῆς πίστεως in seinem Blute öffentlich ausstellte; denn damit ist ausgesprochen, daß auch das Blut Christi durch den gnädigen Willen Gottes den Menschen zum Sühnmittel gegeben ist und also in erster Linie kraft dieses göttlichen Willens sühnend wirkt. Während aber das alttestamentliche Opferblut Israel auf den Altar seines Tempels von Gott gegeben ist, ist das Blut Christi, seiner universalen Bedeutung entsprechend, an einem für Juden und Heiden gleich zugänglichen Ort, am Kreuz Christi, öffentlich ausgestellt [1]).

Weiter aber ist es nicht eine willkürliche Bestimmung, wenn Gott gerade das Blut des Opfertieres als Sühnmittel giebt. Vielmehr hat dies darin seinen Grund, daß, wie Lev. 17, 11 gesagt wird, „im Blute die Seele“ oder das Leben des geopferten Tieres, d. h. aber das Kostbarste, Wertvollste der Jahwe dargebrachten Gabe, enthalten ist [2]). Das, was das Tierblut zum Sühnmittel macht, ist also in zweiter Linie der durch dasselbe repräsentierte Wert der vom Menschen Gott dargebrachten Gabe. Es entspricht dies ganz dem Grundcharakter des Gesetzesbundes, den Jahwe in seiner Gnade mit Israel geschlossen hat, in welchem er aber nun auch sein ferneres helfendes und schützendes Verweilen in der Mitte Israels sowie allen ferneren Empfang seiner Gaben davon abhängig macht, daß Israel das thut und leistet, was er von ihm gethan und geleistet haben will. So knüpft er auch die notwendig werdende Bedeckung der sündigen Unreinheit Israels bezw. den dadurch herbeizuführenden Schutz vor der göttlichen Strafe an eine bestimmte wertvolle Leistung des sündigen Volkes oder seiner einzelnen Glieder. Besteht nun aber auch in diesem zweiten Stück der sühnenden Kraft des Tieropferblutes eine Analogie zwischen letzterem und dem Blut Christi? Vielfach wird dies angenommen, indem man Röm. 5, 15 ff. heranzieht. Gott, der in der Zeit des Neuen Bundes sich nicht mehr mit äußeren Gaben begnügte, sondern die innere Hingabe des Herzens und die willige

---

1) Vgl. Gal. 3, 1. 1 Kor. 1, 23.

2) Vgl. Schmoller a. a. O., S. 228.

Unterordnung unter seinen Willen verlangen mußte, habe in seiner Gnade Jesus Christus als den zweiten Adam in die Welt gesandt, damit er in seinem am Kreuz sich vollendenden, vollkommenen Gehorsam [1]) die einzige für Gott wirklich wertvolle menschliche Leistung, zu der aber die unter der Herrschaft der Sünde stehenden Menschen gänzlich unfähig sind, an ihrer Stelle vollbringe und so die Sünde der in ihm repräsentierten Menschheit „bedecke", d. h. Gott ermögliche, die Sünden zu vergeben, anstatt sie mit dem ewigen Tode zu bestrafen. Diese Auffassung des Sühnwertes des Blutes Christi steht jedoch sowohl mit dem schon oben erörterten *ἱλαστήριον διὰ τῆς πίστεως*, als auch mit der Grundanschauung des Apostels vom Verhalten Gottes gegenüber dem Menschen im Widerspruch. Was zunächst letzteres betrifft, so geht die dargelegte Auffassung offenbar von der Voraussetzung der orthodoxen Kirchenlehre aus, daß Gott seine Huld den Menschen nur unter der Bedingung zuwenden könne, daß menschlicherseits die entsprechende wertvolle Leistung wirklich vorhanden sei, oder mit anderen Worten: daß dasjenige Verhalten Gottes gegenüber den Menschen, welches im Gesetzesbund Gottes mit Israel zum Ausdruck komme, das allein normale sei. Dagegen spricht Paulus bekanntlich unumwunden aus, daß unter dem zwischeneingekommenen, selbsteigene Leistungen vom Menschen fordernden Gesetz das normale Verhältnis Gottes gegenüber den Menschen d. h. die göttliche Gnaden- und Sünderliebe noch gar nicht richtig zu ihrer Offenbarung komme [2]). Darum ist es unpaulinisch, in der Gehorsamsleistung des gekreuzigten Christus als des zweiten Adam das, was das Blut Christi nach Gottes Willen zum Sühnmittel macht, zu erblicken [3]). Haußleiter, der dies anerkennt, verlegt statt dessen die sühnende Kraft des Blutes Christi in den am Kreuz vollkommen bewährten Glauben Jesu, des zweiten Adam. Aber auch so bleibt es doch dabei, daß Gott nicht eher, als ihm vonseiten des Menschen das erforderte

1) Röm. 5, 19. Phil. 2, 9.

2) Röm. 5, 20; 6, 14^{b}. Gal. 3, 15—4, 11.

3) Damit soll nicht geleugnet werden, daß, abgesehen von diesem paulinischen Gedankenzusammenhang, der vollkommene Gehorsam Christi in einem andern Sinne die von Gott selbst beschaffte Voraussetzung seines Vergebens ist.

Verhalten entgegengebracht wird, dem Menschen seine Huld zuwenden kann, während Paulus gerade die absolute Freiheit oder — um mit Fricke zu reden — die Aseität der göttlichen Gnade, die prinzipiell keines menschlichen Entgegenkommens zu ihrer Bethätigung bedarf, allenthalben geltend macht [1]). Eben darum halten wir auch an der oben gegebenen Auslegung von ἱλαστήριον διὰ τῆς πίστεως fest, daß nämlich Gott, im Gegensatz zu den gesetzlichen Sühnmitteln, Christus als ein solches Sühnopfer aufgestellt habe, dessen sühnende Wirkung menschlicherseits ganz ohne Vermittelung irgendwelcher Leistung allein durch das schlechthin rezeptive Verhalten des Glaubens zustande kommt. Ist aber dies die Meinung des Apostels, so ist damit gegeben, daß dasjenige, was das Blut Christi oder seinen Kreuzestod zum Sühnmittel macht, überhaupt nicht irgendetwas, was dem Bereich menschlichen Verhaltens angehört, sein kann, sondern in einem im Kreuzestod Christi sich bekundenden göttlichen Verhalten zu suchen ist, dem gegenüber der Mensch auf das rein rezeptive Verhalten des Glaubens angewiesen ist.

Wollen wir nun bestimmen, welches dieses göttliche Verhalten, auf dem die dem Blute Christi innewohnende Sühnkraft beruht, sei, so bietet der unmittelbare Zusammenhang unserer Stelle keinen sicheren Anhaltepunkt dar. Einen solchen würde die mit der Ausstellung Christi als Sühnopfer so eng verknüpfte „Aufweisung der göttlichen Gerechtigkeit" darbieten, wenn nicht gerade die Auslegung dieses mehrdeutigen Begriffs je nach der Auffassung des Sühnwertes des Blutes Christi eine verschiedene wäre. Nicht anders steht es mit der V. 24 und V. 26 (Schluß) erwähnten göttlichen Rechtfertigungsthat, deren Verständnis aus demselben Grunde ein verschiedenes ist. Und selbst wenn man unsere zu 1, 17 gegebene Auslegung von δικαιοσύνη θεοῦ als richtig annähme, könnte daraus nicht mit Sicherheit gefolgert werden, in welchem Sinne Paulus im Kreuzestod Christi eine göttliche Sühnethat erblickte, weil aus den vorliegenden Versen nicht zu entnehmen ist, in welchem Verhältnis letztere zur göttlichen Rechtfertigungsthat

1) Vgl. δωρεάν V. 24; 9, 15. 16; 11, 32. 1 Kor. 15, 9. 10.

steht, d. h. ob sie mit ihr identisch, oder nur die Vorbedingung derselben ist. In letzterem Fall ließe sich dann die göttliche Sühnethat im Tod Christi ganz verschieden verstehen, nämlich: entweder als Offenbarung der göttlichen Strafgerechtigkeit, oder als Bekundung der Sünderliebe Gottes. Sehen wir uns darum nach Anhaltepunkten im entfernteren Zusammenhang unserer Stelle um, so finden wir im ersten Teil des Römerbriefs, und zwar in verwandten Gedankenkreisen, zwei Aussagen über das im Tode Christi sich bekundende Verhalten Gottes dem sündigen Menschen gegenüber. Die eine Aussage findet sich Röm. 5, 8—10. Dort sagt der Apostel, Gott empfehle oder beweise seine Liebe zu uns darin, daß Christus zu unserem Besten starb, als wir noch Sünder waren. Der Tod Christi, und zwar, wie *ἐν τῷ αἵματι* [1]) zeigt, gerade der blutige Kreuzestod Jesu, wird also hier vom Apostel als die That der Liebe Gottes zu den Sündern hingestellt. Als die Wirkung derselben nennt der Apostel einerseits das *δικαιοῦσθαι* [2]) der Sünder, anderseits ihre, der Feinde Gottes, Aussöhnung mit Gott [3]). Ersteres entspricht ganz der engen Verknüpfung der göttlichen Rechtfertigungsthat mit der göttlichen Sühnethat in Röm. 3, 24. 25. Letzteres, das *ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*, erinnert dagegen an die göttliche Sühnethat selbst, sofern es jedenfalls dem Zweck und Erfolg nach ein verwandtes Thun Gottes ist, wenn er die wissentlichen Sünden der Menschen sühnt, und wenn er die ihm feindlich gesinnten Sünder mit sich aussöhnt [4]). Die gewöhnliche Annahme, daß es sich bei der Versöhnungsthat Gottes nur um ein anderes Bild für die Sühnethat handelt, ist darum wohl begründet. Endlich ist das hier erwähnte Verhalten Gottes derart, daß es als ein Beweis der entgegenkommenden Sünderliebe Gottes vom Menschen keinerlei Leistung, sondern ausschließlich das

---

1) A. a. O. V. 9.

2) V. 9.

3) V. 10.

4) Vgl. 2 Kor. 5, 19. Von einer Aussöhnung Gottes ist trotz der gegenteiligen Behauptung Schmiedels weder Röm. 5, 10, noch 2 Kor. 5, 19 — sei es auch nur indirekt — die Rede.

rezeptive Verhalten des Glaubens verlangt, oder vielmehr hervorruft, was in gleicher Weise von der Sühnethat Gottes im Tode Christi (vgl. *ἱλαστήριον διὰ τῆς πίστεως*) gilt. Es ist darum exegetisch durchaus berechtigt, zur Erklärung der 3, 25 erwähnten göttlichen Sühnethat Röm. 5, 8—10 heranzuziehen. Vorher aber fassen wir noch die andere Aussage des Römerbriefs über das im Tode Christi sich offenbarende Verhalten Gottes den Sündern gegenüber ins Auge. Kap. 8, 32 sagt Paulus, daß „Gott seines eigenen Sohnes nicht verschonte, sondern ihn zu unser aller Bestem dahingab". Daß der Apostel hier vom Kreuzestode Christi redet, darauf weisen die beiden Verba *οὐκ ἐφείσατο* und *παρέδωκεν*[1]) unzweideutig hin, auch wenn das *Χριστὸς Ἰησοῦς ὁ ἀποθανών*[2]) nicht folgte. Demnach stellt Paulus hier wie Röm. 5, 8—10 den Kreuzestod Christi als den denkbar höchsten Beweis der Liebe Gottes zu den sündigen Menschen, die er in seiner Gnade zum Empfang derselben auserwählt hat, hin[3]). Ferner klingt die Wendung *ὅς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο* gewiß nicht bloß zufällig an Gen. 22, 12 (LXX: *οὐκ ἐφείσω τοῦ υἱοῦ σου τοῦ ἀγαπητοῦ*) an. Vielmehr dürfen wir annehmen, daß Paulus hier die Dahingabe Jesu in den Kreuzestod seitens Gottes in Parallele mit der Opferung Isaaks seitens Abrahams stellen will. Dann aber würde diese Aussage eine direkte Parallele zu dem *προέθετο ἱλαστήριον διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* bilden. Diese Vermutung findet darin eine Bestätigung, daß, wie dort mit der öffentlichen Ausstellung Christi als *ἱλαστήριον*, so hier mit der That der Hinopferung des eigenen Sohnes die rechtfertigende Thätigkeit Gottes des himmlischen Weltrichters eng verknüpft ist[4]). Es ist also volles exegetisches Recht vorhanden, zugleich mit Kap. 5, 8—10 auch Kap. 8, 32 bei Beantwortung der Frage heranzuziehen, welches im blutigen Kreuzestode Christi sich bekundende Verhalten Gottes es sei, das ersterem den Charakter eines *ἱλαστήριον* verleiht.

---

1) Vgl. 1 Kor 11, 23 *ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδετο*.

2) V. 34.

3) Vgl. V. 33. 29.

4) Vgl. V. 33.

Da ergiebt sich denn in völlig übereinstimmender Weise aus beiden Stellen, daß Paulus die sühnende Kraft des Blutes Christi darin erblickt, daß dasselbe bezw. der Tod Christi am Kreuz die höchste, durch nichts zu überbietende Offenbarung der Sünder- und Feindesliebe Gottes ist. Röm. 8, 32 weist dann noch speziell durch die Anspielung auf das Abrahamsopfer darauf hin, daß die sühnende Kraft dieses *ἱλαστήριον* im Gegensatz zu allen von Menschen dargebrachten gesetzlichen Opfern darauf beruhe, daß Gott selbst als der Opfernde die für ihn wertvollste Gabe (*τοῦ ἰδίου υἱοῦ*) darbringt. Zweitens hebt das *οὐκ ἐφείσατο* hervor, daß dies in einer seine Liebe noch besonders bekundenden Weise, in dem grausamen Kreuzestode, geschah.

Demgemäß wäre, um dies beiläufig zu bemerken, hier nicht wie im Hebräerbrief Christus als der sein eigenes Blut opfernde Priester gedacht, indem Gott selbst vielmehr der Darbringende ist. Auch sonst findet sich bei Paulus nirgends eine Andeutung, daß er dem gekreuzigten Jesus priesterliche Funktionen zugeschrieben habe.

Nun steht aber unser auf Grund von Röm. 5, 8—10 und 8, 32 gewonnenes Ergebnis, daß die schlechthin einzigartige, vollkommene Offenbarung der göttlichen Sünderliebe, wie sie im Kreuzestode Christi stattfindet, es sei, welche diesem den Charakter des Sühnopfers verleiht, in direktem Widerspruch mit der schon erwähnten, früher allgemein herrschenden Auffassung, nach welcher der Apostel im stellvertretenden, dem Zorn Gottes genugthuenden Strafleiden des gekreuzigten Jesus das neutestamentliche Mittel der Sündensühnung erblickte. Diese Auffassung könnte jenes Ergebnis selbstverständlich nur dann beeinträchtigen oder beseitigen, wenn sie sich als exegetisch und biblisch-theologisch besser begründet erweisen ließe. Dies ist aber schwerlich der Fall. Ihre Hauptstütze findet dieselbe, wie ebenfalls schon oben bemerkt wurde, in Gal. 3, 13, wo Paulus unzweifelhaft dem Kreuzestode Christi als einem stellvertretenden Strafleiden den Charakter einer erlösenden Gottesthat zuschreibt. Indessen ist zunächst exegetisch keineswegs ausgemacht, daß letztere mit der göttlichen Sühnethat, von der Röm. 3, 25[a] spricht, identisch ist.

Vielmehr sprechen gewichtige Instanzen dagegen. In der ganzen Ausführung Gal. 3, 1 — 4, 11 handelt es sich um die Freiheit der an Christus gläubig Gewordenen von der Botmäßigkeit des Gesetzes, die der Apostel als eine den Menschen zum Sklaven machende Herrschaft der Weltelemente d. h. derjenigen Engelmächte, durch deren Vermittelung das Gesetz promulgiert wurde, bezeichnet [1]). Als ein wesentliches Stück dieser drückenden Herrschaft des Gesetzes oder der hinter ihm stehenden Engelmächte bezeichnet der Apostel 3, 10 ff. dies, daß ausnahmslos alle, die auf Grund gesetzlicher Leistungen das Heil zu erlangen trachten, thatsächlich unter dem vom Gesetz ausgesprochenen Fluch sich befinden, der sie vom Heil Gottes ausschließt und ewiges Verderben über sie verhängt [2]). Es fragt sich nun, ob für den Apostel dieser „Fluch des Gesetzes" mit dem Zorn Gottes des himmlischen Weltrichters identisch ist. Gewöhnlich wird dies angenommen [3]). Indessen ist dies doch dem ganzen Zusammenhang der Stelle nach zweifelhaft. Damit nämlich, daß das Gesetz ein durch Vermittelung der Engel gegebenes ist, hängt dem Apostel zusammen, daß es eine vergängliche Institution ist, die, indem sie dem Menschen lediglich Leistungen fordernd gegenübertritt, das wahre Verhältnis Gottes zu den Menschen nicht zum Ausdruck bringt [4]). Nun ist der Fluch, welchen das Gesetz über jeden, der nicht alles in ihm geforderte thut, ausspricht [5]), doch nur die Kehrseite davon, daß das Gesetz als solches ausschließlich Forderungen enthält. Derselbe gehört also dem Apostel doch wohl mit zu der vergänglichen Seite des durch Vermittelung der Engel gegebenen Gesetzes und ist ihm mithin nicht identisch mit dem Zorn des himmlischen Weltrichters. Während ersterer nur innerhalb des Bereiches des israelitischen Gesetzes gilt und mit diesem außer Kraft tritt, erstreckt sich letzterer als ein Akt des himmlischen Gerichts Gottes über Heiden und Ju-

1) Gal. 4, 3.; 3, 19.
2) Vgl. Lipsius z. d. St. im Hand-Comm. II. 2, S. 33 f.
3) So auch von Schmiedel z. 2Kor. 5, 21 Hand-Comm. II. 1, S. 209.
4) Gal. 3, 19. 20 vgl. V. 11 f.
5) V. 10 a. a. O.

den in gleicher Weise und tritt auch nach dem Aufhören der Gesetzesherrschaft eventuell noch in Wirksamkeit [1]). Demgemäß ist aber auch die Loskaufung aus dem Fluch des Gesetzes nicht identisch mit der Erlösung von dem Zorn Gottes. Bei ersterer handelt es sich um Befreiung der Juden und damit auch der Christen von der in der Fluchverhängung ihren schärfsten Ausdruck findenden zeitweiligen Rechtsverbindlichkeit des durch Vermittelung von Engeln gegebenen Gesetzes. Die Erlösung vom Zorn Gottes hat dagegen mit diesem irdisch-geschichtlichen Sonderverhältnis zwischen Gott und Israel nichts zu thun, sondern bezieht sich auf die Stellung aller Menschen, der Juden und der Heiden, zum himmlischen Weltgericht Gottes.

Daraus folgt nun aber, daß, wenn nach Gal. 3, 13 der Tod Christi als stellvertretendes Leiden die Loskaufung vom Fluch des Gesetzes bewirkt, dies nicht beweist, auch seine sühnende Kraft, vermöge deren er die Erlösung vom Zorn Gottes zuwege bringt, beruhe auf dem Abbüßen der göttlichen Strafe an Stelle der Sünder, da der andere Zweck doch möglicherweise ein anderes Mittel erforderte. Freilich könnte man die hier nur in ihren äußersten Umrissen charakterisierte Auffassung der paulinischen Deduktion in Gal. 3, 1—4, 11 anfechten und demgemäß auch die daraus gezogenen Schlußfolgerungen ablehnen. Indessen dürfte unsere Darstellung soviel wenigstens außer Zweifel gesetzt haben, daß Gal. 3, 13 bei näherer Betrachtung sich als in exegetischer Beziehung unsichere Stütze für die Annahme erweist, daß Paulus den Sühnwert des Todes Christi in dem stellvertretenden Strafleiden Jesu gesehen habe. Aber auch allgemeinere biblisch-theologische Erwägungen können nur davon abmahnen, Gal. 3, 13 auf diese Weise zu verwerten. Es entspricht offenbar der in der Schule der palästinensischen Schriftgelehrten heimischen und Paulus vertrauten juristischen Auffassung des alttestamentlichen Gesetzes als eines auf Leistung und Gegenleistung beruhenden Rechtsvertrages, wenn der Apostel in dem Tode Christi darum den Beweis für die definitive Aufhebung der rechtlichen Verpflichtung Israels, das Gesetz

1) 1 Thess. 1, 10 vgl. mit Gal. 6, 8a.

zu halten, erblickt, weil in demselben der nicht dem Gesetz von Rechts wegen verpflichtete, sondern ihm nur thatsächlich kraft göttlicher Aussendung unterstellte freie Sohn Gottes als Verfluchter am Kreuz der äußersten Rechtsforderung *des Gesetzes* in einer Weise *genugthat*, daß alle weiteren Rechtsansprüche desselben an Israel durch die Zahlung dieses Lösepreises von unvergleichlichem Wert ein- für allemal abgethan sind [1]). Aber gerade im Blick auf das Einleuchtende, das ein stellvertretendes Strafleiden Jesu da hat, wo es sich um die Befreiung von der *irdisch-rechtlichen Gebundenheit* an das Gesetz bezw. vom Fluch desselben handelt, muß anderseits zweifelhaft erscheinen, ob Paulus auch da, wo die „Bedeckung der Sünde" vor dem himmlischen Weltgericht Gottes und die Erlösung von dem verdammenden Richterspruch desselben oder dem himmlischen Zorn Gottes in Frage steht [2]), das göttliche Verhalten im Tode Christi als Veranstaltung

---

1) So sehen neuerdings auch *Lipsius* (Hand-Comm. II. 2, S. 34) und *Otto* (Commentar z. Römerbr. I, S. 224 zu 3, 24) das Gesetz als Empfänger des gezahlten Lösepreises bezw. der geleisteten Genugthuung an. — Für unser Bewußtsein behält eine derartige Argumentation freilich etwas Befremdendes, aber doch wohl nur darum, weil uns das „Gesetz" ein theologischer Begriff ist, während es für den Apostel eine furchtbare, sein Leben bis in die Grundfesten erschütternde reale Macht war (Röm. 7, 7), hinter der ihm Engelwesen mit ihrer von Gott ihnen im αἰὼν οὗτος zugewiesenen übermenschlichen Machtstellung (Röm. 8, 38. 1 Kor. 2, 6. 8; vgl. dazu: *Everling*, Die paulin. Angelologie und Dämonologie S. 11 ff.) standen. Diese Mächte mit ihren Rechtsansprüchen wurden durch den Tod Christi gleichsam durch Zahlung des schuldigen Tributs in eben so vollkommener als augenfälliger Weise abgefunden. Auch bezüglich des Wortes Jesu von seinem Tode, als von dem an Stelle vieler gezahlten λύτρον, ist die Erklärung, welche das Lösegeld als ein dem Satan gezahltes ansieht, noch immer der Erwähnung wert. — Gerade diese Auffassung des stellvertretenden Strafleidens Jesu wahrt demselben auch ihr Recht für die praktische Verkündigung. Denn indem Jesus nach Gottes Willen am Kreuz den das menschliche Leben knechtenden kosmischen Mächten einen furchtbaren Tribut zahlt, steht er im eigentlichen Sinne des Wortes *an der sündigen Menschen Stelle* und erweist eben damit augenfällig (vgl. Joh. 14, 30; 12, 31), daß diesen Mächten jetzt nach Gottes Willen ihre Herrschaft über die Menschen gleichsam rechtsgültig genommen ist. Dies aber ist in *freier Verwendung* ein nicht bloß geschichtsphilosophisch, sondern auch praktisch höchst fruchtbarer Gedanke.

2) Vgl. ἀπ' οὐρανοῦ 1, 18.

eines stellvertretenden Strafleidens des Sohnes Gottes aufgefaßt habe. Im letzteren Fall hat es Gott nach der ganzen Darlegung des Apostels Kap. 1, 18 — 3, 23 gar nicht mit den Menschen, sofern sie von ihm der durch die Engel promulgierten irdischen Rechtsordnung des Gesetzes unterstellt sind, zu thun. Vielmehr zieht er sie vor sein himmlisches Forum als solche, die — sei es durch Vermittelung eines geschriebenen Gottesgesetzes, sei es ohne ein solches [1]) — die ewigen, auch die verborgene Gesinnung des Herzens in ihren Bereich ziehenden Normen seines Willens kennen [2]). Gott und Menschen stehen sich hier also ganz direkt, ohne alle Dazwischenkunft irdischer Rechtsinstitutionen oder kosmischer Mächte, gegenüber. Die böse Herzensgesinnung des Menschen liegt gänzlich unverhüllt vor den Augen Gottes da, und anderseits ist die entgegengesetzte Richtung des göttlichen Willens dem Menschen enthüllt. Er weiß, daß Gott das nicht will, was der Mensch will. Sollte nun wirklich der Apostel gemeint haben, daß in dieser Situation, wo der gute geistige Wille Gottes dem bösen geistigen Willen des Menschen unmittelbar gegenübersteht und keinerlei irdische Rechtsordnung in Frage kommt, Gott, wie dies bei den Engelmächten der Fall ist, erst einer rechtlichen Abfindung durch ein stellvertretendes Strafleiden, das hier das Erdulden der ewigen ἀπώλεια — der „Höllenstrafen“ — sein müßte, bedurfte, um den Menschen seine Huld zuwenden zu können? Ist es nicht im Blick auf die so starke Hervorhebung der absoluten Freiheit des göttlichen Gnadenwillens seitens des Apostels an und für sich wahrscheinlicher, daß er die den Sündern entgegenkommende Gnade Gottes im Bereich ihres himmlischen Waltens über alle der irdischen Rechtssphäre angehörigen juridischen Bedingungen absolut erhaben weiß? — Diese Erwägungen legen es jedenfalls nahe, Gal. 3, 13 wie oben geschehen, zu erklären, und verbieten, diese Aussage als Instanz für die Annahme zu verwerten, Paulus denke bei der Ausstellung des gekreuzigten Christus als ἱλαστήριον an die Veranstaltung

1) 2, 11. 12.
2) 2, 7. 8. 16.

eines stellvertretenden Strafleidens. Ähnlich steht es mit 2 Kor. 5, 21. Hier könnte dem Wortlaut nach von einer derartigen göttlichen Veranstaltung zur Sündensühnung die Rede sein, da das mehrdeutige ἁμαρτίαν ἐποίησεν ohne Zweifel auch eine solche Deutung zuläßt [1]). Anderseits aber erlauben diese Worte auch eine Deutung, die den Gedanken der Strafsühne nicht enthält, sei es nun, daß man mit Holsten das ἁμ. ἐπ. von der Verleihung des Sündenleibes [2]) an den präexistenten Christus versteht, oder aber, daß man erklärt: „Gott machte Christus zur Sündenerscheinung" d. h. im Sinne von Röm. 8, 32 und 5, 8 ff.: Gott schonte seines Sohnes so wenig, daß er ihn öffentlich am Kreuz wie einen Sünder behandeln ließ, um so die Größe seiner Liebe zu offenbaren. Diese thatsächliche Dunkelheit der Stelle, welche der Erörterung von anderswoher bedarf, macht dieselbe jedenfalls gänzlich ungeeignet, um als Instanz gegen eine Deutung der göttlichen Sühnethat im Tode Christi nach Maßgabe von Röm. 5, 8—10 und Röm. 8, 32 verwertet zu werden. — Wir müssen also nach allem bei dieser ohnehin nächstliegenden Deutung stehen bleiben. Der Gedanke der Strafsühne ist als ein der irdischen Rechtssphäre angehöriger bei Paulus aus der Verbindung mit der Sühnethat des himmlischen Weltrichters definitiv auszuscheiden.

Weiter haben wir nun noch festzustellen, wie sich auf Grund der gewonnenen Deutung der Sühnethat Gottes im Tode Christi die oben offengelassenen Fragen, worin die Bedeckung der wissentlichen Sünden der Heiden und Juden vor dem himmlischen Richterstuhl Gottes bestehe, und in welcher Reihenfolge die sündenbedeckende und die vor der göttlichen Strafe schützende Wirkung des Sühneblutes Christi zu stehen komme, beantworten. Was die erste Frage betrifft, so ergiebt sich, daß, wenn im Kreuzestode Christi die in absoluter Freiheit den Menschen entgegen kommende Sünder- und Feindesliebe Gottes als sühnende Kraft d. h. zur Sündenbedeckung wirksam ist, letztere in der Zusicherung der Vergebung der Sünden

---

1) Vgl. z. B. Schmiedel a. a. O.
2) Kap. 8, 3.

ausspricht, daß der im Tode Christi sich vollziehende Sühnakt eine als der freien That dieser göttlichen Liebe und Huld besteht. Denn offenbar ist dies das erste, was der freie göttliche Liebeswille, wenn er sich dem bösen Willen der sündigen Menschen gegenübersieht, thun muß und thun kann. Die Schaffung eines neuen guten Willens oder die sittliche Reinigung des Menschen kommt für die freie Gnade Gottes erst in zweiter Linie, wenn man so sagen darf, in Betracht, nachdem durch dieselbe der „gottlose" [1]) Mensch zum Objekt ihrer Bethätigung durch die Sündenvergebung erklärt ist. Damit ist auch gesagt, worin die mit der Sündenbedeckung durch das Blut Christi verknüpfte Neueinführung der Sünder bei Gott besteht, nämlich in der göttlichen Erklärung, daß sie trotz ihrer Feindschaft wider Gott von ihm in den Wirkungsbereich seiner Liebe und Gnade aufgenommen sind.

Die Beantwortung der zweiten oben offengelassenen Frage ist in der Beantwortung der ersten schon eingeschlossen. Denn wenn für Gott in seiner freien Gnade und Liebe gegenüber den Sündern die Vergebung ihrer Sünden und die Hinzuführung zu seiner Gnade das erste sein muß und kann, so ist der Schutz vor der Strafe oder dem Zorn des himmlischen Weltrichters offenbar das zweite, daraus als notwendige Folge sich ergebende. Die göttliche Sünderliebe in ihrer „Aseität" braucht sich nicht erst zu ihrer Bethätigung den Weg dadurch zu bahnen, daß sie eine „Rechtsgarantie" zur Verhütung des ausbrechenden „Zornes" schafft.

Endlich ergiebt sich aus dem gefundenen Begriff der göttlichen Sühne im Blute Christi ihr Verhältnis zur göttlichen Rechtfertigungsthat [2]), sowie zu der von Gott herbeigeführten Aussöhnung der Sünder mit ihm. Ist die göttliche Rechtfertigung des Sünders, wie wir in der Erörterung über die δικαιοσύνη θεοῦ 1, 17 sahen, in allererster Linie die Zusicherung der Vergebung der Sünden, so ist sie mit der Sühnethat Gottes im Blute Christi der Sache nach identisch und ist nicht erst die Folge derselben [3]). Der andere Terminus, der

1) Vgl. 4, 4.

2) die wieder mit der υἱοθεσία Röm. 8, 15 ff. Gal. 4, 5 ff. identisch ist.

3) Vgl. Röm. 5, 9: δικαιωθέντες ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι.

That Gottes, des himmlischen Weltrichters, ist, weist nur darauf hin, daß die in der Zusicherung der Vergebung der Sünden sich vollziehende Hinzuführung zum Bereich der göttlichen Liebe und Gnade den sündigen Menschen Anteil an der himmlischen Herrlichkeit des ewigen Lebens verleiht [1]).

Was sodann die von Gott im Tode Christi herbeigeführte Aussöhnung der ihm feindlich gesinnten Menschen betrifft, so liegt ihre völlige Identität mit der Sühnethat Gottes im Tode Christi jetzt klar zutage. Denn wenn bei letzterer, die mit der göttlichen Rechtfertigungsthat identisch ist, Gott in seiner freien Gnade den Sündern entgegenkommt [2]), indem er ihnen die Vergebung ihrer Sünden zusichert und ihnen, den Gottlosen, dadurch vollen Anspruch auf die Erweisung seiner Liebe giebt, so ist dies eine That, durch welche Gott die ihm feindlich gesinnten Menschen mit sich aussöhnt, d. h. ihr Vertrauen zu seiner Liebe oder ihren Glauben hervorruft und so ihr Mißtrauen gegen sich beseitigt. Der Begriff der καταλλαγή soll ausdrücklich hervorheben, daß die im Tode Christi vollzogene göttliche Sühnethat den menschlichen Glauben, ohne den sie für den einzelnen Sünder nicht wirksam wird [3]), selbst hervorruft. Also auch der Streit, ob die Recht fertigung der Versöhnung oder die Versöhnung der Rechtfertigung vorangeht, wäre im Sinne des Apostels gegenstandslos, weil beide thatsächlich zusammenfallen.

Schließlich sei nur noch kurz bemerkt, daß bei unserer den Gedanken der Strafsühne ausschließenden Auffassung der Sühnethat Gottes im Tode Christi der dieselbe zusammenfassende Terminus ἀπολύτρωσις [4]) nicht in dem speziellen Sinne der Loskaufung durch Zahlung eines Lösegeldes zu nehmen ist, sondern in dem allgemeinen Sinne Erlösung, Errettung, in welchem er im Neuen Testament da vorkommt, wo von der Errettung der Christen durch die Parusie Christi die Rede ist [5]). Der Ausdruck faßt

1) Vgl. 5, 1 ff.

2) Vgl. des Origenes Erläuterung der δικ. θ. 1, 17 durch Matth. 11, 28 a. a. O. S. 861. (δεῦτε πρός με πάντες οἱ κοπ. καὶ πεφ.)

3) Vgl. 1, 17, und hier ἱλαστηρ. δ. τ. πιστ.

4) V. 24.

5) Vgl. z. B. Luk. 21, 28.

dann die Sühnethat Gottes im Tode Christi hinsichtlich ihres Endzweckes, der Errettung vom himmlischen Richterzorn Gottes, ins Auge.

2.

Wo lag das biblische Galatien?

Von

D. O. Zöckler.

Über die Frage, wo man das Galatien des paulinischen Galaterbriefs zu suchen habe, wird seit kurzem in den Kreisen deutscher und englischer Schriftforscher ziemlich heftig gestritten. Nach den mehr vereinzelten Versuchen Früherer (wie Mynster, Ulrich, Perrot, Renan ꝛc.), die altherkömmliche Identifikation der *Γαλάται* des Apostels mit keltischen Bewohnern der nordkleinasiatischen Landschaft, an der noch jetzt der Name Galatien haftet, umzustoßen und die Galatergemeinden vielmehr als identisch mit den Christen von Pisidien und Lykaonien zu erweisen, ist jüngst der gelehrte Kleinasien-Reisende W. M. Ramsay zum begeisterten Verfechter der neueren Annahme geworden und hat einen beträchtlichen Anhang sowohl aus den Reihen seiner Landsleute wie aus der außer-englischen Theologenwelt um diese Südgalatien-Hypothese zu sammeln gewußt. Die Frage ist nicht so schlechthin akademisch, d. h. so unfruchtbar für ein ernsteres und tieferes religiös-theologisches Interesse, wie sie manchem wohl scheinen möchte. Jenachdem sie im Sinne der Nord- oder der Südgalatien-Theorie entschieden wird, widerfährt dem Umkreis von Pauli kleinasiatischem Missionswirken eine nicht unerhebliche Erweiterung oder Verkleinerung. Und im Zusammenhang mit der räumlichen Verengerung (um nicht zu sagen Verkümmerung), die das vom Apostel angebaute Missionsfeld bei Voraussetzung der Identität der Adressaten seiner Galaterepistel

mit den Bewohnern von Antiochia Pisidiä, Lystra, Ikonium ꝛc. erfährt, findet eine starke Verschiebung der chronologischen Verhältnisse der mittleren Hauptepoche des paulinischen Wirkens statt. Es ergehen demgemäß dann auch auf die herkömmliche Exegese des Galaterbriefs wichtige Einwirkungen alterierender Art. Selbst die Auffassung der inneren Entwickelung des theologischen Lehrwirkens Pauli bleibt nicht unbeeinflußt. Der Gang desselben erscheint anders geartet, wenn man die gewaltigste aller polemischen Kundgebungen des Apostels gegen jene in Apg. 13 u. 14 beschriebenen Erstlingsfrüchte seiner Bekehrungsthätigkeit auf kleinasiatischem Boden sich wenden läßt, als wenn man, mit der älteren exegetischen Überlieferung, Christen des eigentlichen Galatien als Empfänger dieses bald furchtbar drohenden, bald liebevoll bittenden und beschwörenden Herzensergusses denkt.

Auf die Vorgeschichte der Kontroverse hier näher einzugehen, ist eigentlich überflüssig, da die Gründe, worauf die Vertreter der Südgalatien-Theorie seit ihrem ersten Urheber Mynster sich stützen, eine sehr wesentliche Umgestaltung bisher nicht erfahren haben, vielmehr in der Hauptsache stets dieselben bleiben, mag immerhin inbezug auf wirkungsvolle Gruppierung der Argumente und scharfsinnige Ausarbeitung ihrer Details von den Späteren Bedeutenderes als von deren Vorgängern geleistet worden sein. Die Thatsache eines Fortgeschrittenseins des betr. Raisonnements inbezug auf formale Geschicklichkeit in Handhabung der Beweismittel, läßt sich ja, wenn man auf die Litteratur der sieben Jahrzehnte zwischen Mynster und Ramsay (1825—1893) zurückblickt[1]), nicht ver-

1) Es kommen hauptsächlich in Betracht: J. P. Mynster (gest. als Bischof v. Seeland 1854): Einleitung in den Brief an die Galater (Kleine theol. Schriften, Kopenhagen 1825), S. 58 ff. Niemeyer, De tempore quo ep. ad Gal. etc., Göttingen 1827. G. E. Paulus in den Heidelb. Jahrbb. 1827, S. 636 ff. (auch im Kommentar über „Die Lehrbriefe an die Galater und Römer“, S. 25 ff). Ulrich, Die Abfassungszeit des Galaterbriefs, Theol. Stud. u. Krit. 1836, S. 448 ff. H. Böttger, Beiträge zur histor.-krit. Einleitung in die paulinischen Briefe, 1837. Thiersch, Die Kirche im apostol. Zeitalter 1852 (3. A. 1879), S. 123 ff.

Ferner G. Perrot, De Galatia provincia Romana, Paris 1867, S. 43—46, samt den an diesen französ. Archäologen zunächst sich Anschließenden,

kennen. Aber eine derartige Verstärkung des Beweismaterials, die einen definitiven Sieg der neueren Annahme bedeutete und vor welcher die Anhänger der Nordgalatien-Theorie das Feld zu räumen hätten, ist den Nachfolgern des dänischen Bischofs nicht geglückt. Auch im jüngsten, durch Ramsay herbeigeführten Stadium der Kontroverse ist ein solcher Sieg nicht erstritten worden. Die Argumente verstärken sich inbezug auf geschickte Gruppierung ihrer Details und auf Hervorkehrung mancher neuer, bei den Früheren nicht zur Geltung gelangten Gesichtspunkte, aber im ganzen sind es doch immer dieselben Thatsachen, welche ins Feld geführt werden. Der schon von Mynster hauptsächlich geltend gemachte und dann von Perrot, Renan ꝛc. aufs neue betonte Umstand, daß es während des ganzen ersten christlichen Jahrhunderts (genauer schon seit 25 v. Chr., wo König Amyntas starb) eine *Galatia magna* gab, d. h. eine große zentralkleinasiatische Provinz, welche außer dem

---

wie E. Renan, Saint Paul, Paris 1869, S. 48 ff. Ad. Hausrath, Neutestamentliche Zeitschr. II (1872), S. 528 ff. Weizsäcker, Jahrbb. f. deutsche Theologie 1876, S. 606 ff. und Apostol. Zeitalter (2. Aufl. 1892), S. 228 ff. Th. Zahn, Geschichte des Sonntags in d. alten K, 1878, S. 57. Leop. Ranke, Weltgeschichte III, 1 (1882). A. Jacobsen, Quellen der Apostelgeschichte, Berlin 1885, S. 17. H. H. Wendt, in „Meyers Handbuch zur Apostelgeschichte", 6. A. (1880, anders in Aufl. 7, s. u.). O. Pfleiderer, Das Urchristenthum, 1887, S. 57 ff. R. Steck, Der Galaterbrief 1888, S. 27 ff. Osk. Holtzmann, Studien zur Apostelgesch. II: Die 1. Missionsreise des Paulus n. Galatien (ZKG. XIV, 3; vgl. unten im Nachtrag). Cornely, S. J., Hist. et crit. Introd. in libr. sacr. etc., Paris 1889, und in seiner latein. Auslegung von 2 Kor. u. Gal. (Cursus Script. Sacrae, Regensburg 1891).

Endlich W. M. Ramsay in den noch näher zu besprechenden Schriften und Aufsätzen seit 1890, samt seinen Nachfolgern in England und Deutschland (Rendall, Sanday, Clemen, Osk. Holtzmann ꝛc., s. u.).

Als neuere deutsche Vertreter der Nordgalatien-Theorie sind dagegen hervorzuheben: R. Unger, De temporum in Actis opp. rat. 1835, S. 132 ff. L. J. Rückert, im „Magazin f. Exeg." 1838, I, S. 97 ff. K. Wieseler, Chronol. des apostol. Zeitalters 1848, S. 281 ff.; und Kommentar z. Galaterbrief 1859, S. 530 ff. W. Grimm, Theol. Stud. u. Krit. 1876, S. 199 ff. Hertzberg, Artikel „Galatia" in Riehms Handwörterbuch des bibl. Altt. I (1. Aufl. 1875; 2. Aufl. 1893). Holsten, Das Evangelium des Paulus 1880, II, S. 35 ff. Sieffert, in „Meyers Handbuch zum Brief an die Galater", 7. Aufl. 1886, S. 6—13. Wendt, zu Apg. 16, 6 f. (in Meyers

eigentlichen Galatien auch Pisidien, Lykaonien, Isaurien und Teile von Phrygien mit umfaßte, bildet die unverrückbare breite Basis, von der aus die Gegner der Nordgalatientheorie operieren. Noch bei Ramsay ist es wesentlich dieses viel in sich begreifende Hauptargument, welches in seinem gewaltigen Schwergewicht dargethan und nach allen Seiten hin ausgebeutet wird. Zu den auf mehr nebensächliche Punkte bezüglichen Ausführungen seiner Vorgänger verhält der englische Forscher sich zusammenfassend und frei reproduzierend. Bei allseitig genauer Prüfung des von ihm Dargelegten findet demnach auch das von den früheren Vertretern der Südgalatienhypothese Vorgebrachte in allem Wesentlichen seine Erledigung. Gelingt es uns, das Ramsaysche Plaidoyer zu widerlegen, so werden wir eben damit auch die Vorgänger Ramsays in allem Wesentlichen widerlegt haben.

Jener Umstand, auf dem die Differenz zwischen einer nord- und einer südgalatischen Theorie ursprünglich beruht: das zeitweilige Bestehen einer römischen Provinz Großgalatien, innerhalb deren das ältere *Γαλατία* als nördlichster Bestandteil fortexistierte, würde die Ausbildung eines so tiefgreifenden und schwer auszugleichenden Gegensatzes wie der zwischen den Vertretern beider Annahmen thatsächlich stattfindende nicht bewirkt haben, wenn nicht einige Nebenumstände, wodurch die Beziehbarkeit des im Galaterbriefe über die galatischen Kirchen Ausgesagte auf Bewohner jener nördlichen Landschaft wirklich erschwert zu werden scheint, noch neben jenem Hauptumstande in Betracht zu ziehen wären. Die Frage kompliziert sich dadurch, daß zur politisch-historischen Schwierigkeit, bestehend in

---

exeg. Handb., 7. Aufl. 1888, S. 353 f.). E. Schürer, Was ist unter *Γαλατία* in der Überschrift des Galaterbriefs zu verstehen? Jahrbb. für Prot. Theol. 1892 (S. 460—473). Lipsius, Einl. z. Galaterbrief (im „Hand-Comm., zum N. T.", 2. Aufl. 1893, S. 3—5. Zöckler, Zur Apostelgesch., 2. Aufl. 1894, S. 257 f.

Außerhalb Deutschlands sind als vorzugsweise angesehene Gegner der Mynster-Perrot-Ramsayschen Hypothese zu nennen: J. B. Lightfoot, The Churches of Galatia (Abschn. II der Einleitung zu seinem Galaterkommentar, 8. Aufl. 1884, S. 18—35) und F. Godet, in der Einleitung zu seinem Kommentar „Sur l'ép. aux Romains", I, 1879 (2. deutsche Ausgabe 1893, S. 18 f.). — Über Drummond, Chase, Smith, Findlay u. a. Kritiker Ramsays wird unten zu handeln sein.

jener beträchtlichen Erweiterung des Sinnes von *Γαλατία* während der Anfangszeit der römischen Kaiserherrschaft, einige Schwierigkeiten exegetischer, chronologischer und — last not least — geographischer Art hinzutreten. Durch das vereinigte Gewicht dieser verschiedenartigen Bedenken scheint das Festhalten an der älteren Annahme in der That fast zur Unmöglichkeit zu werden. Auch vom Versuche Mynsters [1]), die Thatsache der Existenz einer Provinz *Galatia magna* mit den Angaben der Apostelgeschichte und des Galaterbriefs in der Weise zu vermitteln, daß der Komplex der paulinischen Galaterkirche als teils nordgalatische, teils südgalatische Gemeinden in sich schließend gedacht wird, scheint man Abstand nehmen zu müssen. Jene radikalere Lösung des Problems im rein südgalatischen Sinne, wofür zuerst 1837 H. Böttger und später dann Perrot, Renan und die Folgenden sich entschieden, scheint als die einzig annehmbare übrig zu bleiben.

Behufs gründlicher und wohl geordneter Durchführung der Untersuchung empfiehlt es sich, die verschiedenen Gebiete derselben klar geschieden nacheinander in Betracht zu ziehen. Dabei werden wir mit dem der exegetischen Schwierigkeiten den Anfang zu machen haben; die geographische Seite des Problems ist demnächst dann in Erwägung zu nehmen, und die Erörterung gewisser chronologischer und politisch-historischer (zeitgeschichtlicher) Verhältnisse, woraus die Unmöglichkeit der Annahme nordgalatischer Christengemeinden angeblich folgen soll, hat den Beschluß zu bilden.

I.

Der **exegetische** Sachverhalt ist in seinen Hauptpunkten der folgende.

a. Im Bericht der Apostelgeschichte über Pauli erste kleinasiatische Missionsreise (Kap. 13 u. 14) geschieht Galatiens überhaupt keine Erwähnung; die hier von ihm (seit Barnabas) durchreisten Landschaften Pisidien und Lykaonien (13, 14; 14, 6. 24) werden mit diesen althellenischen Namen bezeichnet. Auch beim Bericht über den Anfang der zweiten, auf dem Landwege über

1) Einleitung rc. a. a. O., S. 58 ff.

Kilikien angetretenen und demgemäß zuerst Isaurien und Lykaonien, dann Phrygien ꝛc. berührenden Wanderung (16, 1 ff.) fehlt der römisch-kaiserliche Administrationsname zur Bezeichnung der durchwanderten Landschaft. Ein Landschaftsname wird zur Bezeichnung der Gegenden, welche Paulus nach dem Austritt aus Syrien und Kilikien (vgl. 15, 41) zunächst durchzog und worin die Gemeindesitze Derbe, Lystra, Ikonium (16, 1. 2) lagen, hier überhaupt nicht angegeben. Der erste Landschaftsname, der im Bericht über diese zweite Missionsreise begegnet, ist *Φρυγία* (16, 6). In unmittelbarem Anschluß daran wird dann — überhaupt zum erstenmale bei Lukas — Galatien erwähnt, unter der mit einfachem *καὶ* an *Φρυγίαν* angeschlossenen Benennung *Γαλατικὴν χώραν* (Accusativ, Obj. zum Verb. *διῆλθον*) [1]. Das „Durchziehen Phrygiens und der galatischen Landschaft" (16a) erscheint motiviert durch den Partizipialsatz *κωλυθέντες κτλ.*: der Apostel und seine Begleiter wählen, weil der heilige Geist ihnen nach der (westwärts gelegenen) Landschaft Asia zu gehen verwehrt hat, den Weg durch Phrygien und die galatische Landschaft (16b). Sie wollen von letzterer aus, nachdem sie in der Richtung „auf Mysien hin" (*κατὰ τὴν Μυσίαν*) vorgedrungen, noch weiter nord- oder nordostwärts, nach Bithynien ziehen, erfahren aber auch inbezug auf dieses Vorhaben eine Hinderung durch den Geist (V. 7) und sehen sich dadurch zum Einschlagen der Route westwärts, am südlichen Mysien her, nach Troas am Ägeischen Meere bestimmt (V. 8).

Läge dieser lukanische Bericht über ein erstmaliges Gelangen Pauli nach der „galatischen Landschaft" für sich allein vor, so hätte ein Zweifel daran, daß Nordgalatien hier in Rede stehe, niemals sich bilden können. Die Sachlage ist so klar als nur möglich; wie *Φρυγία*, *Ἀσία*, *Μυσία*, *Βιθυνία* Landschaftsnamen und nicht politische Administrativbezeichnungen sind, ganz ebenso muß *Γαλατικὴ χώρα* aufgefaßt werden. Der beschriebene Reisekurs erscheint als ein von Kilikien an bis Ikonium (und wohl noch

---

1) Darüber, daß Apg. 16, 6 statt *διελθόντες δὲ* das verb. fin. *διῆλθον* zu l. ist, besteht in der neueren krit.-exeget. Überlieferung kein Zweifel mehr. Vgl. Meyer und Wendt, Holtzmann, J. Felten und B. Weiß z. d. St.

etwas darüber hinaus, bis Antiochia Pisidiä) westwärts gerichteter, er wendet sich dann im ganzen nord- und nordostwärts, um schließlich (V. 8) zur westlichen Direktion zurückzukehren. — Die Annahme, daß trotzdem kein Besuch Pauli im eigentlichen oder nördlichen Galatien durch den Apostelgeschichtschreiber bezeugt werde, hat sich nur unter Einwirkung der später, eingangs des Berichts über die dritte paulinische Missionsreise (Kap. 18, 23) gebrauchten Formel *διερχόμενος καθεξῆς τὴν Γαλατικὴν χώραν καὶ Φρυγίαν* zu bilden vermocht. Die hier vorliegende umgekehrte Ordnung der Ländernamen kann, da der Ausgangspunkt für die Reise der gleiche wie früher (das nordsyrische Antiochia) ist, befremden; sie kann den Gedanken nahelegen, daß *Γαλατικὴ χώρα* doch wohl im römisch-administrativen Sinne stehe, also den ganzen zentralkleinasiatischen Länderkomplex mit Lykaonien und Isaurien als südöstlichstem Teil bezeichnen solle. — Immerhin hätte auch von diesem Punkte aus eine Theorie wie die Mynster-Perrotsche nicht erwachsen und Konsistenz gewinnen können, wären nicht noch sonstige Erwägungen exegetischer Art, entnommen nicht der Apostelgeschichte sondern

b. dem Galaterbriefe und den Beziehungen desselben zu unseren Apostelgeschichte-Texten, hinzugekommen. Diese Erwägungen wurzeln in dem Kontraste, welchen die nicht geringe Bedeutung der Galatergemeinden und des an sie gerichteten Schreibens im Verhältnis zur Dürftigkeit der Nachrichten der Apostelgeschichte über Galatien und Pauli Verweilen und Wirken daselbst zu ergeben scheint. Kann, so fragt man sich, ein Paulusbrief ersten Ranges, ein Schriftstück von dem Römerbrief und den Korintherbriefen ebenbürtiger theologischer Gehaltsfülle und -tiefe, ein Herzenserguß von so hochgradiger persönlicher Erregtheit wie unser Galaterbrief, an eine Gemeinde oder Gemeindengruppe gerichtet worden sein, über deren Gründungsgeschichte die Lukasakten überhaupt nichts Direktes melden und deren Entstehung, wenn man sie entweder Apg. 16, 6—8 oder Apg. 18, 23 indiziert finden will, als nur so *ἐν παρόδῳ* geschehen, als ein unbedeutendes Nebenereignis in der Reihe der großen Missionserfolge des Apostels gedacht werden muß? Ist es nicht widersinnig, dieses so glänzende Geistesprodukt des Apostels

an Adressaten gerichtet sein zu lassen, die sein Reisebegleiter und Biograph kaum zu kennen scheint? Paßt nicht alles viel besser zusammen, wenn man als die vom Apostel wegen ihres Rückfalls in Judaismus scharf getadelten, zugleich aber auch an ihre früheren Zärtlichkeitsbeweise gegen seine Person erinnerten Gemeinden die in Apg. 13 und 14 eingehend beschriebenen Erstlinge seines kleinasiatischen Missionswirkens denkt, welche hier allerdings als „Pisidier" und „Lykaonier" bezeichnet sind, welchen aber ebenso gut auch der offiziell-römische Name „Galater" erteilt werden konnte?

Von diesen Erwägungen, deren Kern ein der Apostelgeschichte entnommenes argumentum ex silentio (bzw. eine Deutung ihrer spärlichen Nachrichten über Galatien im Sinne eines solchen Arguments) bildet, gingen mehr oder weniger schon die früheren Gegner der Nordgalatien-Theorie aus. Besonders nachdrücklich aber hat jüngst Ramsay den Punkt urgiert. Zwar in seiner „Historical Geography of Asia Minor", der ersten der auf Grund seiner verdienstlichen kleinasiatischen Forschungsreisen erfolgten Publikationen [1]), findet sich ein Plaidoyer für die Südgalatien-Theorie noch nicht. Unser Thema wird in diesem objektiv referierenden und rein geographisch-wissenschaftlich gehaltenen Werke nur von fern her einige Male gestreift [2]), aber keiner direkten Erörterung unterzogen. Dagegen behandelte Ramsay die Frage nach Galatiens Lage eingehend gemäß seiner südgalatischen Hypothese zum erstenmale in einer Aufsatzserie über Pauli erste Kleinasien-Reise, welche im *Expositor*, gleichzeitig mit Schürers Verteidigung der Nordgalatien-Theorie in den JPTh. (1892) ans Licht trat [3]). Und wenige Monate später ließ er die umfängliche, an scharfsinnigen und mehrseitig instruktiven Ausführungen reiche Monographie über denselben Gegenstand folgen, welche die erste Abteilung seiner „Kirche im Römerreich" bildet [4]) und zu deren Ergänzung, bzw. Verteidi-

---

1) Erschienen London 1890, als vol. IV der *Supplementary Papers of the Royal Geographical Society* (von uns cit. mit „Geogr.").

2) Vgl. bes. SS. 176. 192. 253. 373.

3) *Saint Pauls first journey in Asia minor,* The Expositor 1892, Jan., Sept., Okt., Nov.

4) The Church in the Roman Empire before A. D. 170 (Lon-

gung er später noch einige kleinere Zeitschriftenartikel veröffentlichte [1]).

Ramsay hebt im Eingang seiner Darlegungen zugunsten der Südgalatien-Theorie (Church, p. 8sq.) hervor, er sei früher, unter seines pietätsvoll verehrten Lehrers Lightfoot Einfluß, mit Entschiedenheit der die galatischen Gemeinden im keltischen Galatia suchenden Annahme, wie jener im Galaterkommentar sie entwickele (vgl. oben, S. 54), zugethan gewesen. Erst neuerdings habe genaueres Studium der Frage ihn von der Unhaltbarkeit dieser Meinung überzeugt. Für die Beurteilung des Ramsayschen Standpunkts in der Kontroverse ist diese Andeutung über sein Gelangen zur jetzigen Überzeugung nicht ganz unwichtig. Aus einem einstigen Lightfootianer ist Ramsay gleichsam umgeschlagen in einen Perrotianer, vom einen Extrem ist er ins entgegengesetzte übergesprungen. Die Art, wie seinerzeit Lightfoot bei seinen Versuchen zur Begründung der nordgalatischen Theorie zu Werke ging, hatte in der That etwas Extremes an sich. In überkühner Weise suchte er (Galatians, p. 20sq.) das ganze, mächtig ausgedehnte Gallogräcien als von dem Apostel durchwandert und in seine gemeindegründende Thätigkeit hineingezogen darzuthun. Nicht nur die an Pisidien und Ostphrygien zunächst angrenzenden Umgebungen von Pessinus, der südlichsten der altgalatischen Kapitalen, ließ er von ihm heimgesucht werden, sondern auch den weit nördlich und nordöstlich von da gelegenen Städten Juliopolis und Ankyra, ja selbst dem fernen Tavium (möglicherweise wenigstens) ließ er ihn das Evangelium bringen. Diese etwas unbedachtsame Erweiterung des Schauplatzes der paulinischen Evangelistenthätigkeit unter dem Keltenvolke konnte allerdings leicht einer gerechten kritischen Zensur verfallen. Die gewaltigen Entfernungen, die zurückgebliebene Volksbildung, die noch wenig geförderten Wegeverbindungen waren hierbei nicht genügend in Rechnung gezogen. Statt bei den westlicher gelegenen Distrikten

---

don, Hodder u. St. 1893), p. 1—168: *St. Paul in Asia Minor.* [Wir citieren dieses Hauptwerk fortan unter der abkürzenden Überschrift: „Church"].

1) Insbesondere: *The Pastoral Epistles and Tacitus,* The Expositor 1893, Aug., Sept., und *De Galatia provincia Romana* (gegen Schürer): Theol. Liter.-Ztg. 1893, Nr. 20, S. 506 f.

des Landes (den Umgebungen von Pessinus und allenfalls auch von Juliopolis — vgl. unten IV) stehen zu bleiben, hatte der Kreis der Mutmaßungen des gelehrten Bischofs eine ans Phantastische streifende und mit den Andeutungen in Apg. 16, 6—8 allzu schwer zu vereinbarende Ausdehnung gewonnen. — Daß vom Standpunkt kleinasiatischer Spezialgeographie hiergegen Einsprache erhoben wurde, lag nahe genug. Es war dies früher schon einmal, in Perrots Fall, geschehen, und es wiederholte sich jetzt, in dem Fall des englischen Reiseforschers, mit Notwendigkeit. Aber das Übertreibende dessen, was derselbe in der nun eingeschlagenen neuen Richtung wahrscheinlich zu machen und darzuthun sucht, läßt sich nicht verkennen. Hatte der gelehrte Bischof sein Augenmerk zu einseitig auf die nordgalatische Landschaft, und zwar in ihrer gesamten Ausdehnung, gerichtet, so läßt der gelehrte Oxforder (jetzt Aberdeener) Professor das Pendel seines untersuchenden Scharfsinns allzu einseitig in der entgegengesetzten Richtung schwingen. Südgalatien und zwar es allein, soll für alle vorhandenen Schwierigkeiten aufkommen. Der durch die Namen Antiochia, Ikonium, Lystra, Derbe bezeichnete Länderbezirk soll die allein mögliche, die alles in sich schließende Fundstätte bilden, welcher die Mittel zur Erklärung so mancher im Galaterbrief einerseits und in der Apostelgeschichte anderseits vorliegenden Schwierigkeiten zu entnehmen seien. War Lightfoots Unternehmen, eine bis nach Ankyra oder eventuell noch weiter ausgedehnte Wirksamkeit des Apostels aus den kurzen Andeutungen Apg. 16, 8f. u. 18, 23 herauszulesen vom Vorwurf des allzu Phantasievollen schwer freizusprechen, so umschließt Ramsays Versuch, zwischen dem lukanischen Bericht über Pauli wiederholte Besuche in jenen isaurisch-lykaonisch-pisidischen Städten (Apg. 13. 14 u. 16) und zwischen den Andeutungen des Galaterbriefs über die dem Apostel seitens der „Galater“ früher bereitete Aufnahme eine direkte Harmonie herzustellen, manches geradezu Phantastische.

Denn bei Bemerkungen wie die in dem Abschnitt VI, 2: „St. Pauli Gefühle inbezug auf die Galaterkirchen“ [1]), die manches

---

1) *„St. Paul's feelings towards the Gal. churches“* (p. 102—104).

Plausible aussagen und namentlich auf das warme Interesse, welches der Apostel den lykaonisch-pisidischen Gemeinden als seinen Erstlingen auf südkleinasiatischem Boden wohl gewidmet haben werde, hinweisen — bei Bemerkungen derart bleibt R. nicht stehen. Er will, was Paulus über sein einstiges Aufgenommensein seitens der Galater „wie ein Engel ja wie Christus Jesus“ sagt (Gal. 4, 14 f.), bestimmt und direkt auf Apg. 13, 42 f. (freudiges Angenommenwerden des Evangeliums durch die Heiden in und um Antiochia Pisidiä) bezogen wissen; er will den zu Lystra an Timotheus um der Juden willen vollzogenen Beschneidungsakt (Apg. 16, 3) unzweifelhaft in der Stelle Gal. 5, 11 erwähnt finden; er sucht Pauli „Leibesschwachheit“ bei seinem erstmaligen Predigen unter den Galatern (Gal. 4, 13) mit aller Bestimmtheit als ein Malariafieber darzuthun, das der Apostel beim Durchziehen der schlimmen Fieberlandschaft Pamphylia (Apg. 13, 13 f.) in Perge gefangen habe und wodurch er dann für längere Zeit im pisidischen Antiochia festgehalten worden sei! Sind das nicht durchweg Proben eintragender Exegese, Niederschläge einer mit Zähigkeit festgehaltenen einseitigen Theorie, kurz leere Phantasieprodukte?

Prüfen wir die Behauptungen etwas näher im einzelnen. Warum sollen gerade nur Gal. 4, 14 f. (Aufnahme Pauli in Gal. „wie ein Engel“ ꝛc.) und Apg. 13, 48 f. (frohe Annahme des Evang. durch Antiochias Heidenchristen) „vollkommen ineinander passen?“ [1]). Freudig bewillkommnende Aufnahme ist dem Apostel ohne Zweifel an vielen Orten seitens der fürs Evangelium Empfänglichen zuteil geworden; er rühmt Derartiges ausdrücklich in seinen nach Philippi und nach Thessalonich gerichteten Briefen (Phil. 1, 5.

1) „These two passages *fit into each other perfectly*“ (p. 66). Das sehr Precäre dieser Bemerkung erhellt schon daraus, daß einige von Ramsays Vorgängern (Jacobsen und Weizsäcker, vgl. oben S. 53) als die der St. Gal. 4, 14. 15 (... ὡς ἄγγελον θεοῦ, ὡς Χρ. Ἰ. κτλ.) entsprechende Episode bei Lukas vielmehr die Opferscene von Lystra (Apg. 14, 7 ff.) zu erweisen suchten. Das eine ist so gezwungen und gekünstelt wie das andere. Schon das Schweigen über den bei diesen pisid.-lykaonischen Abenteuern mitbeteiligten Barnabas, der damals keineswegs die Rolle eines untergeordneten Begleiters Pauli spielte (Apg. 14, 12. 14 ff.), verbietet derartige phantasiereiche Kombinationen.

1 Thess. 1, 5. 2 Thess. 1, 3 ff.). Auch ist es überhaupt undenkbar, daß, wo irgend ihm eine namhafte Gemeindebildung gelang, die entsprechende begeisterte Hingebung an ihn und sein Evangelium — jenes Aufnehmen des Worts *μετὰ χαρᾶς*, wovon der Herr redet (Luk. 8, 13) — während der Gründungsepoche gefehlt habe. Warum soll nun jener besonders enthusiastische Empfang, den die Galater (laut 4, 13 und 15) ihm bereitet hatten, notwendig auf das Apg. 13, 48 von den pisidischen Antiochenern Erzählte zu beziehen sein? So ganz vollständig entspricht die an der letzteren Stelle berichtete Situation der in Gal. 4 beschriebenen doch keineswegs. Von der Leidenschaftlichkeit der Hingabe an den Apostel, welche Gal. 4, 15b (*μαρτυρῶ — — ἐξορύξαντες ἂν ἐδώκατέ μοι*) angedeutet ist, steht bei Luk. nichts zu lesen. Umgekehrt deutet der Galaterbrief von einem so schroffen Gegensatz zwischen einer paulusfeindlichen Judenschaft und einer paulusfreundlichen Heidengemeinde, wie er laut Apg. 13 und 14 in der pisidischen Hauptstadt bestand, nicht das Mindeste an. Die Verführer zum Rückfall in Gesetzesdienst kommen zu den Galatern von auswärts, sind auch nicht als ungläubige Juden gekennzeichnet, sondern als judaistisch engherzige Judenchristen (Gal. 1, 7; 3, 1 ff.; 4, 17; 5, 7 ff.). Daß der von Paulus zu Anfang seiner zweiten Kleinasienreise nötig befundene Vollzug der Beschneidungszeremonie am jungen Timotheus als ein bereits mit Rücksicht auf die in diesen Galaterstellen berührte judaistische Agitation gethaner Schritt zu denken sei, folgt weder aus Apg. 16, 3 — wo ausdrücklich nicht Judenchristen, sondern „die Juden in jenen Gegenden“ als die, um deren willen der Schritt geschah, erscheinen — noch aus Gal. 5, 11. Diese letztere Stelle (*ἐγὼ δέ, ἀδελφοί, εἰ περιτομὴν ἔτι κηρύσσω, κτλ.*) bringt irgendwelches Geständnis des Apostels, betreffend sein einstmaliges Eingetreten-sein für die Notwendigkeit der Beschneidung, überhaupt nicht zum Ausdruck; weder von einer theoretischen Gutheißung der *περιτομή* durch Paulum, noch von seinem einstigen Vollzug derselben in diesem oder jenem bestimmten Falle handelt der Ausruf: „Wenn ich aber noch Beschneidung predige, was werde ich da noch verfolgt?“ Der ganze Zusammenhang weist ihm einen auf die Gegenwart und Zukunft bezüglichen, nicht einen Vergangenes

betreffenden Sinn zu. Der Autorität Lightfoots, auf welche in diesem besonderen Falle Ramsay sich beruft (S. 102), steht die überwiegende Mehrheit neuerer streng-wissenschaftlich verfahrender Ausleger gegenüber [1]). — Vielleicht aber gehört der Umstand zu den auf Antiochia Pisidiä passenden Zügen, daß laut Gal. 4, 13—15 bei Pauli erster galatischer Anwesenheit beides zusammentraf: die überaus starken Zärtlichkeitsbeweise der Galaterchristen gegen ihn und sein Leiden an einer *ἀσθένεια*, einem *πειρασμὸς ἐν τῇ σαρκί*. Aber wo steht denn in Apg. 13 von einem Erkranktsein des Apostels während seines pisidisch-antiochenischen Wirkens etwas zu lesen? Eine solche Erkrankung, wie die in jener Galaterstelle bezeichnete, verbunden mit schwerer „Heimsuchung am Fleisch“ und dazu angethan, den von ihr Befallenen verächtlich zu machen und dem Gespötte anderer preiszugeben (V. 14: . . . *οὐκ ἐξουθενήσατε οὐδὲ ἐξεπτύσατε*), kann kein Malariafieber-Anfall pamphylischen Ursprungs gewesen sein. Nicht an das Fieberneſt Perge (Apg. 13, 13 f.), sondern an den „Pfahl im Fleisch“ und den „Satansengel“, 2 Kor. 12, 7, ist bei jenem *πειρασμός* zu denken. Und der Zeitpunkt und Ort, wo diese schlimme Plage den Apostel für längere Zeit daniederwarf [2]), kann nicht sein erstmaliges Weilen in der pisidischen Hauptstadt gewesen sein; das Missionswirken Pauli in ihr schildert der Apostel als ein von rüstiger Frische des Körpers und Geistes getragenes, durch widrige Umstände in seinem persönlichen Verhalten auf keine Weise gehemmtes oder erschwertes. Die ganze Malaria-Hypothese Ramsays ist ein Phantasiegebilde, zu dessen Entstehung persönliche Erfahrungen

---

1) Vgl. Meyer, Wendt, Sieffert, Lipsius rc. z. d. St.

2) Als ein nicht ganz rasch verlaufener Krankheitszustand, der zur Ursache eines längeren Aufenthalts des Apostels unter den Galatern und ebendamit zu deren Evangelisierung durch ihn wurde, erscheint das Übel (beachte die Verb. *δι' ἀσθένειαν τ. σαρκός*, „wegen Fleischesschwachheit“) in jedem Falle, mag es nun (mit Rückert u. a.) als ein schlimmes Augenleiden zu denken sein, oder (mit Holsten, Krenkel, Lipsius rc.) als in epileptischen Zuckungen u. dergl. bestehend aufgefaßt werden. Für die erstere Annahme kann allenfalls das *τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑμῶν ἐξορύξαντες* in Gal. 4, 15 als Beleg beigebracht werden, zur zweiten Hypothese paßt diese St. jedenfalls minder gut. Vgl. Zöckler z. d. St. (2. Aufl. des Kurzgef. Comm. z. N. T. III, 1894).

des Urhebers während seiner Reise durch die betreffenden Gegenden manche Impulse geboten haben mögen, das aber in keinem der beiden Berichte, weder in Gal. 4, noch in Apg. 13, genügende Anhaltspunkte besitzt. Keine noch so lebhafte Ausmalung der Umstände, unter welchen das tückische Übel wahrscheinlich über den Apostel hereingebrochen sein werde [1]), vermag die unüberwindlichen Schwierigkeiten exegetischer Art zu beseitigen, welche der Durchführung dieser Annahme (besonders in dem Wortlaut von Gal. 4, 13 f.) entgegenstehen [2]).

Die zugunsten Südgalatiens oder der pisidisch-lykaonischen Gegend als des wahren Wohnsitzes der „Galater" lautende Theorie Ramsays fußt hauptsächlich auf dem oben (S. 57 f.) auch von uns zugestandenen Kontrast zwischen der gewaltigen Bedeutung der Galaterepistel, als eines Zeugnisses für ein besonders enges und zärtliches Verhältnis des Apostels gerade zu diesen Adressaten, und zwischen der fast völligen Übergehung der galatischen (nämlich nord-galatischen) Episoden seines kleinasiatischen Missionswirkens durch die Berichte des Apostelgeschichtschreibers. „Können", so fragt unser Autor, „die besonders warmen und väterlichen Beziehungen, wie sie der Galaterbrief als zwischen dem apostolischen Urheber und seiner Leserschaft bestehend zu erkennen giebt, können diese Beziehungen auf andere Weise enträtselt und uns zu geschichtlichem Verständnis gebracht werden, als mittels Herbeiziehung derjenigen Gemeinden, welche als Erstlinge seines Wirkens auf kleinasiatischem

---

1) Ramsay (Church etc., p. 64) citiert zuerst Lightfoots auf 2 Kor. 12, 7 Bezug nehmende Note zu Gal. 4, 13 f. und fährt dann fort: „I appeal to all who have experience, whether this is not a singularly apt description of that fever, which has such an annoying and tormenting habit of catching one by the heel just in the most inconvenient moments, in the midst of some great effort and on the eve of some serious crisis, when all one's energies are specially needed? Vgl. dann p. 65 („Pamphylian illness") und schon p. 63, wo erzählt ist, ein mit dem Verfasser an der Küste Ciliciens zusammengetroffener, vielgereister englischer Offizier habe versichert: das pamphylische Fieberklima gleiche ganz dem von Singapore oder Hongkong.

2) Auch Prinzipal Chase in der unten noch näher zu erwähnenden Kritik der Südgalatien-Theorie (Expos., Dezbr. 1893) betont das Nichtzusammenstimmen der Schilderung in Gal. 4, 13 mit Art und Verlauf eines Malariafiebers.

Boden dem Apostel vor allen teuer waren, der pisidisch-lykaonischen oder süd-galatischen nämlich (S. 102—104)? Und wenn diese in ihren Entstehungsverhältnissen genügend bekannte und geschichtlich hell beleuchtete Gemeindengruppe als historisches Erklärungsmittel für den Inhalt jenes Briefs zur Verfügung steht, wozu da andere, gänzlich unbekannte oder höchstens nur ein- bis zweimal bei Lukas genannte Gemeinden in Anspruch nehmen? Wozu diesen Schritt ins Dunkle thun, und „durch Erdichtung einer Gruppe unbekannter Kirchen" das Missionsfeld des Apostels in fast mythologisierender Weise nach dem fernen Norden zu erweitern? [1]) Wie hätte, wenn Paulus wirklich ein so erfolgreiches kirchengründendes Wirken in der nordgalatischen Landschaft ausgeübt hatte, der genauere Bericht darüber gänzlich verloren gehen, oder doch nur in dunklen und höchst dürftigen Umrissen zur Kenntnis des Apostelgeschichtschreibers gelangen sollen? [2])

Auch dieses Raisonnement, mit bedeutender dialektischer Kunst und in lebhaft erregtem Tone vorgetragen, wirkt mehr blendend und verblüffend als wahrhaft überzeugend. Zunächst ist ihm das sehr Ungleichmäßige der Berichterstattung des Apostelgeschichtschreibers mit seinen oft überraschend anschaulichen und genauen Ausführungen neben beträchtlichen Lücken oder überraschend kurz gefaßten Episoden entgegenzuhalten. Die lukanischen Akten sind da, wo sie die Aufzeichnungen unmittelbarer Augen- und Ohrenzeugen reproduzieren, eine Geschichtsquelle ersten Ranges; sie fußen auch in den Fällen, wo der Erzähler dem Berichteten ferner gestanden, überall auf guter Information. Diesen ihren hohen Geschichtswert hat, was speziell die kleinasiatischen Parteien der Paulusreisen betrifft, gerade

1) Vgl. Church etc., p. 105: „The North-Galatian theory avoids the difficulties by creating an unknown set of churches, to which the epistle was adressed, as the Greek mythologists explained the contradictions in their fables by creating two or five or ten persons bearing the same name .... The North-Galatian churches are an unknown factor, and it cannot be either proved or disproved that the facts alluded to in the epistle suit them."

2) l. c., p. 86 f. Vgl. auch p. 104 (the silence of Acts about the North-Galatian Churches etc.).

Ramsay mit glänzendem Geschick dargethan [1]). Aber starke Lücken und Beispiele eines auffällig raschen Hinwegeilens über wichtige Zwischenglieder der behandelten Thatsachenreihen bietet ihr Text nun einmal dar. Mit dieser der Petrushälfte (Kap. 1—12) ebensowohl, wie der Paulushälfte anhaftenden Eigentümlichkeit muß der moderne Geschichtsforscher sich wohl oder übel abfinden. Argumenta ex silentio, aus dem Fehlen oder dem nur dürftigen Gehalt gewisser Berichte dieses Werks entnommen, sind deshalb eine höchst prekäre Sache. Namentlich inbezug auf die Gründungsgeschichten verschiedener frühzeitig zu Ansehen und Bedeutung gelangter Kirchen und Kirchengruppen bietet die lukanische Erzählung, so wie sie uns vorliegt — in ihrem wahrscheinlich unvollendeten Bestand, ohne den gewiß beabsichtigt gewesenen *τρίτος λόγος* —, reichliche Lücken dar. Auch über die Gemeinden Kilikiens z. B., des Heimatlandes Pauli, finden sich in ihr, was deren Entstehung und früheste Entwickelung betrifft, lediglich die unbefriedigenden Andeutungen in 11, 25 (9, 30); 15, 23 u. 41. Über die Kolossergemeinde — altum silentium, über die Anfänge des Christentums in Rom nicht minder! Pauli spätere Sendschreiben, vor allen die Pastoralbriefe, wimmeln von Anspielungen auf die Existenz christlicher Gemeinwesen in Ländern und Gegenden, wo entweder Paulus selbst, oder diese oder jene seiner Gefährten bereits innerhalb des von der Apostelgeschichte umspannten Zeitraums (ca. 45—62) gewirkt haben müssen: das lukanische Werk bietet auch über dies alles keine geschichtlichen Angaben. — Und sollten unter diesen zahlreichen Gründungen teils Pauli selbst, teils paulinischer Jünger und Gehilfen die Gemeinden der „Galater" (nach Ramsay = Lykaonier ꝛc.) die einzigen gewesen sein, zu welchen der Apostel vom Zeitpunkte ihres Entstehens an im Verhältnis eines sie innig liebenden und ihr ferneres Wachstum mit zärtlicher Sorge überwachenden Vaters verblieb? Wir machten bereits oben

1) Außer vielen auf die südlicheren Städte und Landschaften bezüglichen Ausführungen siehe namentlich das anziehende und lehrreiche Kapitel über Ephesus: p. 112—145. (Vgl. auch seine Replik gegen Chase: Exp. 1894, Jan. p. 46.)

auf das Undurchführbare einer solchen Vorstellung aufmerksam. Es heißt dem in genialer Schaffenskraft und weltumspannenden Glaubenseifer ebensowohl, wie in inniger christlicher Bruderliebe gegen alle die Seinen (vgl. 2 Kor. 7, 11 f; 11, 28; Röm. 1, 9 ff.) gewaltigen Apostel doch zu enge Schranken für den Kreis seines ungefähr viertelhundertjährigen Wirkens ziehen, will man das jüdisch-lykaonische Kirchenwesen als das einzige annehmen, an welches Paulus eine derartige Epistel wie Galater zu richten vermocht hätte. Streng wie ein Vater, der auch Züchtiger zu sein versteht, und doch auch liebevoll mild wie eine unter Schmerzen gebärende und ihre Stimme in sanftes Kindeslallen wandelnde Mutter (Gal. 4, 19 f.; 1, 6 ff.; 3, 1; 5, 7 ff.) — sollte Paulus nur allein gegen seine lykaonischen und pisidischen Erstlingschristen so haben sein können? Schon die uns erhaltenen Reste seines brieflichen Nachlasses bieten Parallelen genug zur Widerlegung einer so willkürlich engen und kleinlichen Auffassungsweise. Hätten wir mehr schriftliche Denkmale von ihm, es würden der Sendschreiben, worin ein ähnlicher Verein von *ἀποτομία* mit *χρηστότης* (vgl. Röm. 9, 22) wie in der Galaterepistel zum Ausdruck gelangt, noch manche zum Vergleich sich darbieten.

Das Schweigen der Apostelgeschichte über die galatischen Gemeindeanfänge, worauf unser Gegner so starkes Gewicht legt, ist doch nur ein eingebildetes, kein wirkliches. Beide Berichte, der über den ersten und der über den zweiten galatischen Aufenthalt des Apostels (16, 6 f. u. 18, 23), sind bei aller Kürze doch klar und bestimmt genug. Es ist lediglich Ramsays Voreingenommenheit gegen die Nordgalatien-Theorie, was ihn zu Behauptungen treibt, wie: jene Stellen litten an Unklarheit, wenn man sie im Sinn der genannten Theorie interpretiere, insbesondere 16, 4—6 sei dann ein Passus „von äußerster Unklarheit"; die ganze Erzählung der Akten sei „verworren, voll Widersprüchen mit sich, unverständlich" ꝛc. [1]). Wir haben im Gegensatze hierzu oben (S. 56 f.) betont, daß, wenn Apg. 16, 4 ff. allein als Quelle vorläge, eine andere Theorie als die nordgalatische nie sich hätte bilden können,

1) Church, p. 75. 86. 102 sqq. u. ö.

und wir halten, trotz aller Einwendungen des britischen Gelehrten, mit Entschiedenheit hieran fest. Um die Stelle, welche so deutlich als nur möglich den Apostel erst nach dem Besuche von Lystra und Ikonium „Phrygien und die galatische Landschaft" durchziehen läßt, im Sinne seiner das Gelangen Pauli nach Nordgalatien ausschließenden Annahme interpretieren zu können, bedient Ramsay sich eines Hilfsmittels doppelter Art. Er faßt 1. die Worte *διῆλθον δὲ τὴν Φρυγίαν καὶ Γαλατικὴν χώραν* als eine Rekapitulation des vorher über das Durchwandern der lykaonischen Städte Berichteten, und er zieht 2. die Benennungen „Phrygien und das galatische Land" (wegen nur einmaliger Setzung des Artikels *τὴν*) zu einem geographischen Begriffe: „die phrygisch-galatische Landschaft" zusammen. — Ist diese Auffassung der Stelle, bei welcher allerdings das Betretenwerden irgendwelcher andern Landstriche als jener südkleinasiatischen ausgeschlossen wäre, zulässig? Ist sie gar vielleicht notwendig?

Wir bestreiten beides, die Zulässigkeit wie die Notwendigkeit. Was zunächst jene Rekapitulationstheorie (Annahme einer *geographical recapitulation of the journey which is implied in verses* 4, 5) [1]) betrifft, so ist dieselbe nicht neu, hat vielmehr schon an Mynster, an Renan u. a. Vertreter gehabt [2]) und ist von früheren Vertretern unserer Annahme, wie Mey., Wendt, Holtzm., Sieffert — besonders eingehend und einleuchtend vom letztgenannten — zurückgewiesen worden. Schon an den in V. 5 u. 6 vom Erzähler gesetzten Partikeln muß diese Rekapitulations- oder Rückblicktheorie scheitern; sie scheitert an dem *μὲν οὖν* (V. 5) —, das eine auf den lykaonischen Gemeindenbezirk bezügliche Angabe in ab-

---

1) Ib. p. 77.

2) Nach Mynster (der freilich noch die schlechtere Lesart *διελθόντες δὲ κτλ.* festhält) bedeutet der Inhalt von V. 6: „nachdem sie Phrygien und Galatien so, wie im Vorhergehenden erzählt ist, durchwandert hatten". Nach Renan verhielten die Stellen 16, 6 und 18, 23 zum Bericht über die Bekehrung von Ikonium, Lystra 2c. in Kap. 14 sich wie summarisierende Rückblicke zum früher gegebenen Detailbericht. „Il procède là (nämlich Apg. 14) en détail, tandis que dans Actes XVI et XVIII il procède par masses" etc.

schließender Weise dem Vorhergehenden anfügt [1]), und nicht minder an dem metabatischen δέ an der Spitze von V. 6, das so deutlich als nur möglich den Übergang zu einer neuen Partie des Reiseberichts anzeigt. Nur wenn statt διῆλθον δέ nach dem minder guten Zeugen διελθόντες δέ gelesen würde, ließe die Annahme einer Rückschau auf das bereits Angegebene sich halten (vgl. oben, vor. S., Anm. 2). Aber auch beim Betreten dieses textkritisch nicht zu rechtfertigenden, daher auch von Ramsay selbst nicht eingeschlagenen Weges würden Schwierigkeiten für die Südgalatien-Hypothese zurückbleiben. Es würde schwer zu verstehen sein, warum Lukas, wenn er auf die Landschaft der kurz zuvor erwähnten Städte Lystra und Ikonium zurückweisen wollte, nicht den früher (14, 6. 17) gebrauchten Namen Lykaonien auch hier wieder anwandte. Und es würde desgleichen schwer begreiflich sein, warum er Phrygia vor der „galatischen (= südgalatischen) Landschaft" nennt, da doch das letztere Gebiet von dem aus Syrien und Kilikien kommenden Apostel zuerst betreten worden war [2]).

Freilich soll nach Ramsay — und damit kommen wir zum zweiten seiner Auskunftsmittel — mit τὴν Φρυγίαν καὶ Γαλατικὴν χώραν nicht eine Zweizahl von Landschaften bezeichnet sein, sondern nur eine „phrygogalatische *(the Phrygo-Galatic territory)*, p. 80. Auch *Φρυγίαν* nämlich, nicht bloß *Γαλατικήν*, soll adjektivisch (als Acc. fem. von *Φρύγιος*) zu fassen sein, und außerdem soll das Fehlen des Artikels vor *Γαλ. χώρ.* zur Vereinigung der beiden Namen zu einem Begriffe, zur Bezeichnung einer Doppellandschaft, welche einerseits Phrygia, anderseits Galatia umfaßte, nötigen. Wir können eine Nötigung hierzu nicht anerkennen. Daß *Φρυγίαν* adjektivisch genommen werden kann, geben wir natürlich zu [3]); aber ein Zwang zu dieser Fassung besteht doch

1) Vgl. Bernh. Weiß, Die Apostelgeschichte rc. (Leipz. 1893), S. 197.

2) S. bes. Sieffert z. Gal., Einl., S. 8 f.

3) Sowohl Lightfoot (Galatians p. 22) als B. Weiß (z. Apg. 16, 6, S. 197) nehmen es als Adj., stehen also hierin auf Ramsays Seite. Allein beide verwerfen dennoch die Südgalatien-Theorie! (Die übrigen neuesten deutschen Exegeten [Wendt, Holtzmann, Felten] fassen, mit uns übereinstimmend, *Φρυγίαν* als Substantiv.)

nicht, so gewiß als in den beiden andern Fällen, wo die Apostelgeschichte das Wort *Φρυγίαν* bietet (2, 10 u. 18, 23), über dessen substantivischen Sinn ein Zweifel nicht obwalten kann. Und was das Fehlen des *τὴν* vor *Γαλ. χώραν* angeht, so bietet der lukanische Sprachgebrauch mehrere Beispiele der von zwei mit *καὶ* verbundenen Namen, welche trotz nur einmaliger Artikelsetzung unzweifelhaft zwei verschiedene Begriffe bezeichnen. Ein englischer Kritiker der Ramsayschen Theorie, dem wir auf diesem Punkte uns anschließen, Principal Chase in Cambridge, führt als solche, gegen die Notwendigkeit der Übersetzung *Phrygo-Galatic territory* zeugende Parallelen zunächst zwei aus der näheren Umgebung unserer Stelle an (nämlich Apg. 16, 4: *ὑπὸ τῶν ἀποστόλων καὶ πρεσβυτέρων*, und 17, 18: *τῶν Ἐπικουρείων καὶ Στωϊκῶν φιλοσόφων*). Wichtiger als diese aus dem Bereiche geographischer Benennungen hinausfallenden Stellen sind, als Fälle, wo bestimmt verschiedene Ländernamen mit einfachem *καὶ* (ohne zweite Artikelsetzung) verbunden auftreten, Apg. 19, 21: *τὴν Μακεδονίαν καὶ Ἀχαίαν*, 27, 5: *τὴν Κιλικίαν καὶ Παμφυλίαν*, und Luk 3, 1: *τῆς Ἰτουραίας καὶ Τραχωνίτιδος χώρας*. Besonders belangreich ist die erste dieser Stellen; in ihr erscheinen zwei nicht direkt aneinander grenzende große Gebiete durch einfaches *καὶ* verbunden. Aber auch in den beiden folgenden Fällen handelt es sich um zwar nahe benachbarte, aber politisch keineswegs zu engerer Einheit verbundene Gebiete. Betreffs der Landschaften Ituräa und Trachonitis, welche Herodes Philippus nach Luk. 3, 1 unter seinem Scepter vereinigte, läßt es sich bezweifeln, ob dieselben — Ituräa und Jetur ein Gebirgsdistrikt des südlichen Libanon, Trachonitis mit dem rauhen Hochland der Ledschâ zwischen Damaskus und Bostra identisch — überhaupt unmittelbar aneinanderstießen; ihre förmliche Identifikation in Eusebs Onomastikon ist, wie sich aus älteren Zeugnissen, vor allen Strab. Geogr. XVI, 2, 10—20, ergiebt, jedenfalls ein Irrtum [1]). Liegt sonach für die Annahme, daß „Phrygien und

1) Schürer, Jüd. Geschichte zur Zeit Jesu, I, 353. 595 (bes. die letzte St.) — Was Ramsay (A reply to Mr. Chase, im Exp., 1894, p. 49 u. 537 ff.) an Beweisversuchen für die von ihm behauptete Identität von Ituräa

die galatische Landschaft" Apg. 16, 6 gleichbedeutend mit „die phrygogalatische Landschaft" sei, ein unausweichlicher Zwang nicht vor, so wird es eben damit sehr fraglich, ob die ähnlich klingende Wortreihe „die galatische Landschaft und Phrygien" (*τὴν Γαλατικὴν χώραν καὶ Φρυγίαν*), der man Apg. 18, 23 beim Beginn des Berichts über Pauli dritte Reise begegnet, so gefaßt werden kann wie Ramsay (p. 90—93) dies will.

Ramsay meint nämlich beide Phrasen, die in 16, 6 und die in 18, 23 gebrauchte als sachlich im ganzen gleichbedeutend nehmen zu dürfen, behauptet nun aber: der lukanische Reisebericht habe an der zweiten Stelle (18, 23) die Ordnung der beiden Landschaftsnamen deshalb umgekehrt, weil eine genaue Wiederholung des früher gebrauchten Ausdrucks „phrygogalatische Landschaft" hier weniger zutreffend, ja „inkorrekt" gewesen sein würde. In 16, 6 habe es gegolten, diejenige Gegend zu bezeichnen, welche Paulus von Lystra aus zu passieren hatte, nämlich die Gegend um Ikonium und Antiochia, auf welche der Name Phrygogalatien so recht passe. Dagegen stehe 18, 23 das ganze Gebiet von Derbe an bis zu Antiochia Pis. einschließlich in Rede; auf es würde jene den Namen Phrygien voranstellende Bezeichnung minder treffend hingewiesen haben als die umständlichere Verbindung: „die lykaonisch-galatische und phrygisch-galatische Landschaft". Um diese allzu schwerfällige Bezeichnungsweise zu vermeiden, setze der Reisebericht hier kurzerhand:

---

und Trachonitis beibringt, ist unzureichend und kann, weil es sich wesentlich auf (Eusebius und) Hieronymus stützt, gegenüber dem viel älteren und allein kompetenten Strabo (s. die Hauptstellen aus demselben bei Schürer S. 595) nichts austragen. — Von den übrigen von Chase beigebrachten geogr. Parallelen (Apg. 19, 21; 27, 5) nimmt Ramsay bequemerweise überhaupt nicht Notiz. Die langatmigen Plaidoyers zugunsten der Behauptung, daß *Ἰτουραία καὶ Τραχωνῖτις χώρα* als ein einheitlicher Name (Doppelbenennung für nur eine Landschaft) aufzufassen seien, wirken nicht überzeugend. Sie können höchstens die Möglichkeit dieser Fassung, aber nicht ihre Notwendigkeit darthun. Vgl. den (im wesentlichen für Chase gegen Ramsay eintretenden) Artikel „Ituraea and Trachonitis" von G. Adam Smith im Märzheft des Exp., 1894, p. 231 ff., welcher mit vollem Recht betont, daß beide Namen ursprünglich verschiedene Landschaften bedeuteten und daß ein wirklicher Beweis für deren Zusammenfassung zu einer Einheit von Ramsay nicht erbracht sei.

„das galatische [nämlich das südgalatische] Land“ und füge außerdem noch „und Phrygien“ hinzu — mit welchem letzteren Ausdruck er entweder auf das (süd)galatische Phrygien, oder möglicherweise auf Großphrygien hinweise. Denn diese letztere Landschaft habe Paulus, von Lykaonien her kommend, wohl zu durchziehen beabsichtigt, ja vielleicht auch wirklich durchzogen, etwa mit nur ganz kurzem Verweilen in Kolossä und Laodicea, (sodaß persönliche Berührung mit dortigen Christen nicht stattfand, also die Angabe in Kol. 2, 1: er habe „deren Angesicht nicht gesehen“ doch richtig bliebe) [1]).

Seltsamer Widerspruch! Der Sinn der Ausdrücke in 16, 6 und in 18, 23 soll ein „im ganzen einander entsprechender“ sein, und dennoch sollen schließlich mit *τὴν Γαλ. χώραν κ. Φρυγίαν* der letzteren Stelle wahrscheinlich zwei verschiedene Landschaften benannt sein: die wirklich und jedenfalls durchzogene südgalatische (= Lykaonien und Pisidien) und das westlich an dieselbe grenzende Großphrygien mit den Städten Apamea, Laodicea, Ko-

1) Church etc., p. 93: „We must therefore interpret the phrase *τὴν Γαλατικὴν χώραν καὶ Φρυγίαν*, as corresponding on the whole to the similar phrase *τὴν Φρυγίαν καὶ Γαλ. χ.* in XVI, 6. Why, then, did the author of the ‚Travel Document‘ change his expression? He did so, because the phrase in XVI, 6 would be incorrect in XVIII, 23. The country denoted by the phrase in XVI, 6 is that which was traversed by Paul after leaving Lystra: it is therefore the territory about Iconium and Antioch, and is rightly called Phrygo-Galatic, ‚the part of Phrygia that was attached to Galatia‘. But the country which is meant in XVIII, 23 includes Derbe, Lystra, Iconium and Antioch, and could not rightly be called ‚Phrygo-Galatic‘. If the writer wished to carry out this complicated phraseology, he would have had to say ‚Lycaonico-Galatic‘ and Phrygo-Galatic.“ He avoids the difficulty by using the simple phrase „the Galatic country“. The sense of *Φρυγίαν* still remains doubtful: it may denote either Phrygia Galatica, or Phrygia Magna (which Paul would traverse after leaving the Galatic territory), or both“. — Wir haben absichtlich die Stelle ihrem genauen Wortlaute nach ganz hierher gesetzt, damit unsere oben im Text erhobene Beschuldigung, sie sage Widersprechendes aus, nicht als ungegründet erscheine. Man vergleiche den ersten (die früher p. 80 gegebene Deutung von 16, 6 im Sinne von „phrygogalatisch“ wiederholenden) und den letzten Satz des Passus miteinander: ob sie miteinander vereinbar sind?

lossä; letzteres als entweder nur zu durchziehen beabsichtigte, oder vielleicht auch wirklich durchzogene Gegend. Wir wollen bei der Unsicherheit, die aus diesem Schwanken des Autors zwischen zweierlei Annahmen für den Leser erwächst, uns nicht länger aufhalten, vielmehr die zweite der beiden zur Disposition gestellten Annahmen, wonach *τὴν Γαλ. χώραν κ. Φρ.* Bezeichnung zweier Landschaften sein soll, als die vom Verfasser bevorzugte und allein ernstlich vertretene betrachten. Wenn wir damit seine Meinung richtig auffassen, so ist's doch wiederum seltsam und ein neuer offenkundiger Widerspruch, daß die Verbindung zweier Ländernamen mit *καί* und mit nur einmaliger Artikelsetzung in diesem zweiten Falle (18, 23) zur Annahme, daß nur eine, doppelt bezeichnete Landschaft in Rede stehe, nicht nötigen soll, während in dem früheren Falle (16, 6) die betreffende Nötigung stattfinden soll. Mit anderen Worten: der Ausdruck „Phrygien und die galatische Landschaft“ soll notwendig im Sinne von „die phrygogalatische Landschaft“ zu verstehen sein; dagegen soll der Ausdruck „die galatische Landschaft und Phrygien“ zwei getrennte, wenn auch aneinanderstoßende Gebiete bezeichnen! Wir vermögen die hierin zutage tretende Inkonsequenz uns anders nicht zu erklären, als aus dem Bestreben des Verfassers, einer Zustimmung zur Nordgalatien-Theorie, die an der einen wie an der andern Stelle feste Anhaltspunkte besitzt, um jeden Preis zu entgehen. Und doch läßt diese Zustimmung bei der zweiten Stelle sich so wenig wie bei jener ersten verweigern. Dasselbe Sprachgesetz, welches dort es nahe legt, in „Phrygia“ und „die galatische Landschaft“ zwei verschiedene, nacheinander durchwanderte Gebiete anzuerkennen, nötigt hier zur entsprechenden Anerkennung inbezug auf „die galatische Landschaft“ und „Phrygien“. Und obendrein schließt das beigesetzte *καθεξῆς* jeden Gedanken daran, daß die Aufeinanderfolge der beiden Landschaften etwas dem biblischen Schriftsteller Gleichgültiges sei, bestimmt aus. Für den Sinn der Landschaftsnamen ist ihr Vorkommen in 16, 6 maßgebend, über ihre Folge im diesmaligen Falle (18, 23) giebt die Wortstellung samt dem begleitenden *καθεξῆς* Aufschluß. Galatien muß von dem seine dritte große Missionswanderung antretenden Apostel zuerst besucht wor-

den sein, dann erst Phrygien. Einen wenn auch kurzen doch hinreichend deutlichen Hinweis auf das Warum des diesmal eingeschlagenen Weges, der im Hinblick auf das Reiseziel Ephesus einen Umweg bildete, enthält der Partizipialsatz *στηρίζων πάντας τοὺς μαθητάς*. Nicht sowohl nur Bekehrungsarbeit als vielmehr eine Thätigkeit des *στηρίζειν*, des Stärkens (vgl. Luk. 22, 32. Apg. 14, 22; 15, 32. 41) von früher Bekehrten, bildet seinen diesmaligen Reisezweck. Und als dieses Gestärkt-werdens vorzugsweise bedürftig werden ihm — als Neubekehrte, sowie vielleicht noch aus gewissen besonderen Gründen, die der Galaterbrief einigermaßen erraten läßt (s. dessen Kap. 3—5) — die galatischen Gemeinden erschienen sein; weshalb er seine Schritte zunächst nach ihrem Lande lenkt, um von da aus dann durch Phrygien nach Asien zu ziehen [1]). Warum diese Deutung des in seiner summarischen Kürze an 16, 1—10 erinnernden (diesmal aber wegen seines Hineilens nicht auf ein europäisches Reiseziel, sondern auf die asiatische Metropole Ephesus so stark verkürzten) Berichts Apg. 18 22 ff. mit der Deutung von *Γαλατικὴ χώρα* auf Nordgalatien schwerer vereinbar sein sollte als mit der südgalatischen Theorie, vermögen wir nicht einzusehen. Eine exegetische Nötigung zur Annahme dieser letzteren involviert die uns hier beschäftigende Stelle so gewiß nicht, als die in ihr vorkommenden beiden Landschaftsnamen nach Maßgabe von 16, 6, wo die Art ihrer Aufeinanderfolge zur Deutung von *Γαλ. χώρα* auf Nordgalatien zwingt, verstanden werden müssen. Sollte uns etwas zum Aufgeben dieser Deutung, die wir als die grammatisch gebotene zu bezeichnen nicht umhin können [2]),

1) Vgl. Weiß, Die Apostelgeschichte ꝛc., S. 222; auch desselben Einleitung ins Neue Test., § 15, 2 und § 18, 1 f.

2) Ebenso thun von Ramsays engl. Kritikern Robert B. Drummond (Academy, 29. Apr. 1893), Findlay (Critical Rev. 1893, p. 361 sqq., und der bereits öfter hier angeführte Chase. Bes. entschieden der letztere, der geradezu erklärt (Expos., Dec. 1893, p. 411): The South Galatian theory is shipwrecked on the rock of Greek grammar. — Anders freilich W. Sanday (Expos., June 1893, p. 401 ff. und F. Rendall (ib., Nov., p. 325). Letzterer meint sogar: Bischof Lightfoot würde, wenn er noch Kenntnis von den „irresistible conclusions" des Ramsayschen Buchs erlangt hätte, gewiß der erste gewesen sein, seine nordgalat. Theorie als veraltet preiszugeben (?).

zu bewegen im stande sein, so müßte dies ein den Gedanken an Nordgalatien unbedingt verbietender (also den exegetisch gesicherten Sinn von 16, 6 als absurd und schlechthin unmöglich erweisender) Thatbestand der altkleinasiatischen Archäologie oder Geschichte sein. Existieren solche Thatbestände?

Nach Ramsay allerdings. Geographische Verhältnisse ebensowohl, wie biblisch-chronologische und der neutestamentlichen Zeitgeschichte angehörige Argumente werden von ihm als die Durchführung der Nordgalatien-Theorie erschwerend, ja verbietend ins Feld geführt. Wenden wir uns zunächst

II.

zur **geographischen** Seite der Frage. — Warum soll es für den Apostel unmöglich gewesen sein, das eigentliche oder nördliche Galatien in den Kreis seines gemeindegründenden Wirkens hineinzuziehen? Man hält dem mehrerlei Argumente entgegen. Wir zählen wenigstens die belangreicheren hier auf. Es sind ihrer wesentlich drei, hergenommen im ersten Falle von der schweren Zugänglichkeit (Nord-)Galatiens, im zweiten von seiner allzu großen Ausdehnung, im dritten von der angeblichen Unmöglichkeit aus Nordgalatien „an Mysien vorbei“ nach Troas (vgl. 16, 7. 8) zu gelangen.

1. Schon Perrot betonte das Fehlen bequemer Verbindungswege zwischen den laut Apg. 16, 1 ff. zuerst von Paulus besuchten lykaonischen Städten und zwischen dem keltischen Galatia; eine von Ikonium nach Ancyra führende direkte Straße, durch die Axylonwüste am See Tatta vorbei, habe es im 1. Jahrhundert wahrscheinlich noch nicht gegeben. Renan eignete diesen Gegengrund gegen die nordgalatische Theorie sich an und fügte noch verstärkend hinzu: auch die bald nach Pauli galatischer Predigt bei den Neubekehrten erschienenen judaistischen Eindringlinge (Gal. 1, 7) hätten von Palästina und Syrien aus schwerlich das ferne Nordgalatien so schnell zu erreichen vermocht[1]. Es versteht sich von selbst, daß

---

1) Vgl. Perrot, De Gal. prov. Rom., p. 102—103, sowie Renan, Saint Paul, p. 52, wo S. u. a. heißt: „Pourquoi cet étrange détour vers

der Meister altkleinasiatischer Geo- und Topographie dem beipflichtet. Ramsay verweilt gar nicht einmal eingehend bei jenen durch die öde Axylonsteppe verursachten Wegschwierigkeiten; er läßt inbezug hierauf die seinem neueren Werke („The Church“ etc.) beigegebene treffliche Karte Kleinasiens für die Zeit zwischen 40 und 63 n. Chr., sowie die den Sachverhalt noch anschaulicher machenden Spezialkarten der „Hist. Geography of Asia Minor“, statt seiner reden. Sowohl bei den Hinweisen auf die für Paulus vorhandene Schwierigkeit des Vordringens aus Lykaonien nach jener nördlichen Landschaft, wie da, wo er Entsprechendes inbezug auf die „Jewish emissaries“ andeutet (p. 98), behandelt er jene Schwierigkeiten als etwas Selbstverständliches, Allbekanntes, einer näheren Darlegung kaum Bedürftiges. — Wir wollen das Gewichtige der auf diesem Punkte vorliegenden Bedenken nicht ohne weiteres und durchweg in Abrede stellen. Auch uns will ein direktes Überwandern des auf seiner 2. Reise begriffenen Apostels von Ikonium nach Ancyra schwer denkbar vorkommen; desgleichen möchten wir, was den bei der 3. Reise eingeschlagenen Weg betrifft, ein etwaiges Durchziehen Kappadociens (um entweder über Cäsarea am Argäus oder eventuell über Tyana und Sasima zunächst Tavium, und dann erst Ancyra sowie die weiter westwärts gelegenen galatischen Orte zu erreichen) [1]), nicht für das vorzugsweise Wahrscheinliche halten; obschon sich ein Grund, der eine solche Art des Gelangens nach Nordgalatien unbedingt verböte, in der That nicht absehen läßt. Als die einfachste Art, den Apostel beidemale, auf der 2.

---

le nord, surtout si l'on considère combien le central est difficile à traverser. Il n'y avait probablement à cette époque aucune route d'Iconium à Ancyre (Perrot, l. c.). Combien il est invraisemblable aussi que les émissaires hiérosolymites (Gal. 1, 7) aient fait un tel voyage!“

1) Principal Chase (Expos., l. c., p. 416 sq.) läßt Paulus zu Anfang der 3. Missionsreise einen der hier angedeuteten östlicheren Wege einschlagen: entweder über (Tyana und) Sasima nach Tavium, oder „auf der späteren Straße der Jerusalempilger“ (d. h. gleichfalls über Tyana und Sasima, dann über Nazianzus und Parnassus) nach Ancyra. Die Möglichkeit, daß er so gezogen, bestreiten wir nicht, halten aber, wegen der der Annahme einer ancyranischen Wirksamkeit des Apostels entgegenstehenden Bedenken, eine westlichere Route für wahrscheinlicher.

wie auf der 3. Reise, vom kleinasiatischen Süden aus das keltische Galatien erreichen zu lassen, scheint sich uns eine Wanderung vom pisidischen Antiochia aus nordwärts zu empfehlen, die nach dem von da nicht sehr entfernten südwestgalatischen Hauptorte Pessinus, oder nach irgendwelcher Örtlichkeit derselben Gegend, wie Germa, Tolistochora oder Troknades, führen konnte. Daß diese Südwestecke Altgalatiens, wo neben echten Kelten (auf welche insbesondere der zweite und der dritte der hier angeführten Namen deutlich genug hinweisen) [1]) sicherlich auch Griechen wohnten und griechische Kultur verbreitet war, von der pisidischen Hauptstadt aus zu schwer zu erreichen gewesen wäre, könnte doch nur die hartnäckigste Voreingenommenheit gegen die Nordgalatien-Theorie behaupten wollen. Ein Blick auf jede einigermaßen genaue Karte giebt Pessinus als in der Luftlinie nicht weiter denn Ikonium von Antiochia Pisidiä entfernt zue rkennen! Allerdings nötigte das zwischen beiden Städten sich hinziehende hohe und steile Sultan-Dagh-Gebirge den von der einen zur andern Wandernden entweder zu einer Paßüberschreitung (von der wir übrigens bezweifeln möchten, ob sie besonders mühsam gewesen sein würde), oder eventuell zu einer zeitraubenden Umgehung der Berge — sei es ostwärts auf einem über Philomelium (und vorbei am See der 40 Märtyrer) führenden Wege, sei es westwärts über Kinnaborion und dann weiter etwa über Synnada, Prymnessos 2c., oder auch direkter nordwärts (bzw. nordostwärts) über Amorion. Da in Apg. 46, 6 *Φρυγία* als vor der *Γαλ. χώρα* bereist genannt ist, dürfte dieser westlich ums Sultan-Dagh-Gebirge herumführende Weg wohl derjenige gewesen sein, auf welchem damals, bei der 2. Missionsreise, Paulus nach Galatien vordrang. Gesetzt nun auch, man dächte den hierdurch nötig werdenden Umweg bis zu 15—20 deutschen Meilen (= 75—100 engl. M.) sich erstreckend, so würde er doch kaum längere Zeit als die Reise von Antiochia bis Lystra, und wohl nicht so lange wie die bis Derbe erfordert haben. Die Gebirgshindernisse, die es zwischen

1) Ramsay selbst, Geogr. of As. M., p. 227, bemerkt bei Erwähnung der Troknades: *„a people with an apparently Gaulish name"*. Nicht minder „gallisch" klingt in seiner ersten Hälfte der Name Tolistochora.

der pisidischen Hauptstadt und dem ihr zunächst gelegenen galatischen Hauptorte zu überwinden galt, waren höchst wahrscheinlich viel geringere als die bei einer Wanderung von Tarsus über den Taurus nach Derbe zu bestehenden, oder selbst als die dem Wanderer von Perge über Adada nach Antiochia sich entgegenstellenden [1]). Und warum sollten jene „jüdischen Emissäre“ es so schwer gehabt haben, ins eigentliche Galatien vorzudringen? Dieselben können, gleichwie Paulus bei seiner 2. und vielleicht auch bei der 3. Reise [2]), auf dem Wege über Südgalatien und Pisidien dorthin gekommen sein; sie können aber auch eine jener östlichen Routen, welche Ancyra mit Nordsyrien verbanden [3]), eingeschlagen haben. Jüdische Elemente wird Nordgalatien sicher ebenso gut wie jede andere kleinasiatische Landschaft unter seinen Bewohnern gehabt haben; schon in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten hatte ja das Judenvolk durch den ganzen Orient hin eine Art von Ubiquität erlangt (vgl. Apg. 2, 9—11). Wie Josephus (Jüd. Altert. XVI, 6, 2) für Ancyra das Wohnen von Juden daselbst direkt bezeugt, so läßt für Pessinus aus der Angabe des Pausanias (VII, 17, 6), wonach den Pessinuntiern das Schwein als ein unreines Tier galt, vielleicht indirekterweise etwas Ähnliches sich entnehmen. Der Weg war jedenfalls gebahnt; Verkehr mit dem heiligen Lande und seinem Tempel wurde seitens der jüdischen Bevölkerungselemente ohne Zweifel gepflogen; man vergleiche auch die Erwähnung Galatiens in 1 Pet. 1, 1) [4]). Warum hätten jene paulusfeindlichen Send-

---

1) Vgl. hierüber Renan, p. 32, und Ramsay, Church, p. 17 ff.

2) Führte der Apostel auch bei der 3. Reise (Apg. 18, 23) seine Reise zu den neugegründeten Galatergemeinden wieder wesentlich so wie bei der 2. aus (welche Annahme uns die nächstliegende und natürlichste zu sein scheint), so ist anzunehmen, daß der rasch vorwärts eilende Bericht des Apostelgeschichtschreibers das Passieren durch Isaurien, Lykaonien und Pisidien einfach voraussetzt, mithin ebenso gut wie schon Kilikien auch diese zunächst darauf folgenden Länder ungenannt läßt. Vgl. Wendt (7. Aufl.), S. 405, der zu den Worten *τὴν Γαλ. χ. καὶ Φρυγ.* bemerkt: „gewiß auch Lykaonien, obwohl es Lukas nicht ausdrücklich nennt“.

3) Vgl. Sieffert, zu Gal., S. 12, sowie die daselbst angeführte Stelle aus K. Ritter, Erdkunde 18, S. 86 ff.

4) Zu dieser Stelle, wo *Γαλατία* zwischen Pontos und Kappadokia (nicht

linge nicht ebenso gut nach dem nur wenig entfernteren nördlicheren Lande vorzudringen vermocht, wie nach Lykaonien oder Pisidien?

2. Auch die allzu große Ausdehnung Nordgalatiens gilt unsern Gegnern als ein Gegenbeweis gegen die Möglichkeit einer dortigen Mission des Apostels. Schon um der Zeit willen, meint Ramsay, p. 84, welche dieses Missionswirken (the great work of evangelisation), falls man es über die ganze Landschaft ausgedehnt denke, erfordert haben würde, sei die Nordgalatien-Hypothese undurchführbar. Er schreibt dies als unter dem Eindruck jener übertriebenen Nordgalatien-Theorie Lightfoots stehender, also veranlaßt durch eine Form unserer Annahme, der gegenüber wir schon oben (S. 59f.) einige Bedenken äußerten und die wir in der That für unannehmbar halten. Zu einer so gewaltigen Ausdehnung von Pauli kirchengründendem Wirken nach Nordosten hin bietet die Andeutung über die betreffende Partie seiner 2. Reise (Apg. 16, 8) nicht genügenden Anhalt dar. Auch Lightfoot (Gal. p. 20, n. 6) fühlte das Schwierige dieser Annahme und meinte daher es ungewiß lassen zu sollen, ob auch der östliche Hauptort des Landes, Tavium, vom Apostel erreicht worden sei, während er allerdings Ancyra mit aller Bestimmtheit als zu den von ihm besuchten und evangelisierten Punkten gehörig in Anspruch nahm. Wir möchten dem berühmten Schriftforscher auch nicht bis so weit folgen. Wir halten vielmehr nach dem soeben Ausgeführten das südwestliche oder tolistobogische Galatien für das wahrscheinlich allein vom Apostel betretene Gebiet Gallogräciens [1]). Gegen Ancyra als mit in das paulinische Evangelisationswirken hineingezogene Stadt oder gar als Hauptwohnstätte der *Γαλάται* des kanonischen Briefs scheinen uns verschiedene Wahrscheinlichkeitsgründe zu sprechen. Zunächst schon jene geographische Schwierigkeit des weiten Abgelegenseins von den bekannteren Punkten des paulinischen Missionsfeldes überhaupt. Ferner

---

erst nach letzterem) gestellt erscheint, bemerkt bereits Godet (Römerbrief, 2. deutsche Ausgabe, Einl. S. 18 f.): es liege in der Art, wie Galatien hier aufgeführt werde, ein Beweis gegen die Südgalatienhypothese.

1) Ebenso von den früheren Vertretern der Nordgalatien-Theorie z. B. Hertzberg (Handwörterbuch d. bibl. Altt. 2. Aufl., S. 470). Desgl. neuestens Chase, l. c., p. 415; auch Felten, z. Apg. 16, 7.

das Fehlen auch etwaiger apokrypher alter Nachrichten oder sonstiger Angaben der kirchlichen Tradition über eine Gemeindegründung durch Paulum in der genannten berühmten Metropole; — daß für ein so bedeutendes Zentrum kleinasiatischer Kultur, falls der Apostel es wirklich erreicht oder wiederholt besucht hätte, jeder Faden der Erinnerung hieran später abgerissen sein sollte, vermögen wir uns nicht wohl vorzustellen, während bei minder beträchtlichen Schauplätzen seines galatischen Wirkens ein nachmaliges Erlöschen der betreffenden Traditionen sich leichter begreift [1]). Wichtiger als dieses Schweigen der nachbiblischen Überlieferung (ein Umstand, der, wegen des Fehlens positiver Traditionszeugnisse auch zugunsten sonstiger galatischer Örtlichkeiten oder Gegenden als vom Apostel besucht, immer prekär bleibt und minder schwer ins Gewicht fällt) scheint uns Pauli eignes Schweigen im Galaterbriefe zu sein. Hatte die Galatergemeinde ihren Sitz in einer namhaften Stadt der keltischen Landschaft, so konnten Spuren von diesem ihrem städtischen Charakter in des Apostels Sendschreiben an sie schwerlich fehlen. Irgendwelche Grußbestellungen oder sonstige Personalnotizen durfte man dann, nach Analogie der übrigen an namhafte Einzelgemeinden gerichteten Briefe, auch in ihm erwarten. Das Fehlen solcher Hinweise auf dem Apostel mehr oder minder nahestehende Einzelpersonen oder besondere Gruppen in der Gemeinde läßt den Galaterbrief als ein Seitenstück zum sogen. Epheserbriefe erscheinen. Will man ihn wegen dieser Parallele ein Rundschreiben nennen, so thue man es immerhin, behalte aber dabei im Auge, daß seine encyklische Bestimmung einen sehr weit gezogenen (über eine ganze Provinz ausgedehnten) Kreis von Gemeinden schon deshalb nicht betroffen haben kann, weil es undenkbar ist, daß die judaistische Opposition, gegen welche der Brief sich wendet, ihr Agitieren so gar weit erstreckt haben sollte. Bei der Kürze der zwischen Pauli

1) Für Ancyra kennen die alten Bischofslisten (Lequien, Oriens chr. ꝛc. I, 455) als ersten Bischof weder Paulum noch (wie in den Fällen von Ephesus, Philippi, Korinth ꝛc.) einen seiner Schüler und Gehilfen, sondern den nicht näher bekannten, wahrscheinlich erst der decianischen oder diokletianischen Epoche angehörigen Märtyrer Theodorus. Als zweiter wird dann ein Klemens genannt, dessen Martyrium bestimmt unter Diokletian gesetzt wird.

letztem Besuch in Galatien und der Entsendung des Briefs verstrichenen Zeit konnten die *τινὲς ταράσσοντες* (Gal. 1, 7) zwar einen mäßig großen Bezirk nebeneinander wohnender Gemeinden, aber nicht die Kirchen des ganzen Landes von Pessinus bis Ancyra, oder gar noch über letzteres hinaus, wider den Apostel erregt haben. Auch unter diesem Gesichtspunkte erscheint es ratsam, eine allzu weite Begriffsfassung von *Γαλάται*, *Γαλατία* ꝛc. zu vermeiden und die Leserschaft des Briefs, auf einen kleinern Kreis beschränkt, vielleicht hauptsächlich nur als eine Gruppe von Landgemeinden in der Nähe von Pessinus zu denken [1]).

3. Auch die Möglichkeit, von Nordgalatien aus auf einem „an Mysien vorbeiführenden" Wege nach Troas zu gelangen, wird von Ramsay bestritten. Was er inbezug hierauf ausführt, scheint uns ebenso wenig wie das seither Erwähnte unsere Annahme entkräften zu können. Er meint (S. 82): Von Nordgalatien aus würde kein betretbarer Weg einen Reisenden „Mysien gegenüber" (*over against Mysia*) oder gar „nach der Grenze Mysiens zu" (*to the frontier of Mysia*) zu bringen vermocht haben; ein einziger Blick auf eine Karte größeren Maßstabs mache das klar. Wir haben verschiedene Karten verglichen, vor allen die der beiden Ramsayschen Werke selbst, sind aber durch ihre Darstellungen in unserer Annahme keinen Augenblick wankend geworden. Freilich weichen wir von der Wiedergabe des Sinnes jenes Ausdrucks *κατὰ τὴν Μυσίαν*, welchen R. „Mysien gegenüber" oder eventuell (im Anschluß an Wendt) „nach der Grenze M.s zu" bedeuten läßt, in etwas ab. Die erstere Deutung gilt uns überhaupt für ausgeschlossen, und was die zweite (Wendtsche) betrifft, so halten wir es für richtiger, von Mysiens „Grenze" überhaupt nicht zu reden, sondern

1) Die oben (S. 77) angeführten Orte Troknades, Tolistochora, Germa können (wie vielleicht auch Pessinus selbst) mit zu dieser Gemeindengruppe gehört haben. Das echt keltisch Klingende von einigen ihrer Namen vernotwendigt noch nicht die Annahme, daß der Apostel mit ihren christlichen Bewohnern, zu denen ja sicher auch gebürtige Juden (bezw. Proselyten) gehörten, nicht griechisch hätte korrespondieren können. Dies gegen Ramsay (Church, p. 82, n. 2), der nur für Germa eine griechisch sprechende Bewohnerschaft zugeben will.

κ. τ. *Μυσίαν* einfach „gegen Mysien hin" oder (mit Holtzm. im Handkomm.) „mysienwärts" zu übersetzen [1]). Warum sollte man nun beim Durchwandern von Nordgalatien nicht an eine Stelle haben kommen können, wo man sich einerseits „gen Mysien zu" (d. h. unweit Mysiens) befand, anderseits ein Vordringen „nach Bithynien" (*εἰς τὴν Βιθυνίαν πορευθῆναι*, V. 7) versuchen konnte? Schon ein Ort, wie das oben u. a. genannte Germa entsprach dem hiermit Angedeuteten, und man braucht nicht anzunehmen, daß Paulus von hier aus innerhalb Galatiens noch weiter nordwärts (etwa bis Juliopolis, das übrigens damals bereits zu Bithynien gerechnet wurde) oder auch weiter ostwärts vorgedrungen sei. Gesetzt aber, seine galatischen Wanderuugen hätten ihn so weit geführt, so stand nichts im Wege, daß er nach erfahrener Behinderung durch den Geist Jesu (16, 7b), nach Germa zurückkehrte und von hier aus die im Thale des Tembrogius aufwärts führende Römerstraße einschlug, die ihn über Dorylaion, Kotiaion, Aizanoi, Tiberiopolis (immer in der Hauptsache westwärts, und immer längs Mysiens Südgrenze hin, vgl. V. 8) nach Adramyttion und von da nach dem nahe benachbarten Troas brachte [2]). Was einen derartigen Verlauf seiner ersten phrygisch-galatischen Reise (seines *διέρχεσθαι τὴν Φρυγίαν καὶ Γαλ. χώραν* Apg. 16, 6) hätte entgegenstehen sollen, ist in der That nicht einzusehen. Die Orte, die vom Apostel hierbei berührt werden mußten, sind in dem sehr summarisch gehaltenen Bericht der Apostelgeschichte nicht genannt; aber muß nicht Ramsay bei seiner, Nordgalatien ausschließenden und die ganze Reise vom pisidischen Antiochien (wo die erste Behinderung durch den Geist nach ihm eintrat) aus innerhalb Phrygiens verlaufen lassenden Theorie mindestens ebenso viele Etappen als vom Apostelgeschichtschreiber zwar nicht genannt, aber von Paulus notwendig zurückgelegt statuieren? Ob man die von Lykaonien und Pisidien ausgehende und in Troas ihr

1) Vgl. auch B. Weiß z. d. St., welcher treffend *κατὰ Κυρήνην* Apg. 2, 10 vergleicht.

2) Auf dieser, den Tembrogiusflusse anfänglich folgenden Route läßt auch Chase a. a. O. den Apostel von Galatien an Mysien her nach Troas gelangen.

Ziel erreichende Route etwas mehr ostwärts sich erstreckend denkt, so daß Südwestgalatien mit von ihr durchzogen wird, oder mehr westwärts: sie bedarf im einen wie im andern Falle mancher hypothetischer Ergänzungen des kurzen lukanischen Berichts. Und daß ein derartiges Passieren durch Phrygien, wie R. es sich denkt, beträchtlich viel weniger Zeit erfordert haben sollte als die mit gemeindegründendem Wirken verbundene und ein längeres Kranksein des Apostels in sich schließende Durchziehung eines Teils von (Nord-)Galatien gemäß unserer Annahme, dürfte sich doch kaum erhärten lassen. Kurz, es besteht auch auf diesem Punkte, wie überhaupt inbetreff der geographischen Verhältnisse, keine Nötigung zur Vertauschung der exegetisch gebotenen Auffassung von Apg. 16, 6—8 mit der von unserem Gegner verteidigten neueren Theorie.

III.

Von den **chronologischen** Verhältnissen, welche die Aufrechterhaltung unserer Annahme angeblich unmöglich machen, hat eines, bestehend in der für die Gründung einer (nord-)galatischen Kirche ungenügenden Zeitdauer der zweiten Reise laut Apg. 16, 6, bereits im Bisherigen seine Beleuchtung erfahren. Daß das an dieser Stelle angedeutete Passieren des Apostels durch die *Γαλ. χώρα* keine längeren Aufenthalte in derselben gestattet haben könne, wird lediglich unter Verkennung der schriftstellerischen Eigenart des Erzählers (vgl. oben, S. 66), sowie unter Eintragung subjektiver Voraussetzungen in den Text jener Stelle behauptet. — Die Anwälte der Südgalatien-Theorie wissen freilich noch einige andere aus den Zeitangaben in Apostelgeschichte einer- und im Galaterbrief anderseits hergeleitete Schwierigkeiten zu urgieren. Sie stoßen sich daran, daß 1) im Galaterbrief (2, 1) der Apostel Barnabas als eine den Galatern bekannte Persönlichkeit genannt wird, während doch derselbe nur bei der ersten (pisidisch-lykaonischen), nicht bei der zweiten Reise Pauli mit demselben zusammen reiste, also nach Nordgalatien nicht gekommen sein könne; ferner 2) daran, daß in der Apg. 20, 4 mitgeteilten Liste von Reisebegleitern Pauli (welche die große Kollekte mit ihm gen Jerusalem bringen sollen) zwar zwei Repräsentanten Lykaoniens, nämlich Gajus und Timotheus,

aber keine Galater genannt sein; sodann 3) daran, daß Paulus laut Gal. 2, 1, nur zweimal seit seiner Bekehrung in Jerusalem gewesen sein will, während im Falle der Identität des Kreises seiner Adressaten mit nordgalatischen Gemeinden (oder was dasselbe: bei Beziehung von Apg. 16 und 18 auf Besuche des Apostels in Nordgalatien) seiner Anwesenheiten in Jerusalem schon drei gewesen sein würden; endlich 4) daß der jerusalemische Beschneidungsstreit in Gal. 2, 3—5 als ein die Interessen der Galaterchristen direkt und sehr nahe angehender Vorgang berichtet werde (s. bes. V. 5: *ἵνα ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου διαμείνῃ πρὸς ὑμᾶς*), während doch, nach der von uns vertretenen Theorie, Paulus zur Zeit dieses Streits und des Apostelkonvents (Apg. 15) überhaupt noch nicht nach (Nord-)Galatien gekommen war.

Wir werden uns bei keinem dieser Argumente zugunsten Südgalatiens lange aufhalten. Schon bei den Vorgängern Ramsays spielten dieselben mehr oder weniger eine nur untergeordnete Rolle. Was aber R. selbst betrifft, so reproduziert er sie zwar, indem er sie in freiem Anschluß an die von Lipsius (z. Gal., S. 3) gegebene Übersicht kurz aufzählt [1]), aber er giebt sie, als „unwichtig" oder „geringen Werts" (*not important; of small value, etc*), so gut wie ganz preis. In der That läßt sich die Annahme des Gerichtetseins der Galaterepistel an Bewohner des eigentlichen oder nördlichen Galatiens mit einem jeden der vier hier aufgezählten Umstände ohne Schwierigkeit vereinigen.

ad 1. Daß Barnabas den Lesern von Pauli Brief persönlich bekannt gewesen sein müsse, folgt daraus, daß Paulus ihn 2, 1 ohne Näherbezeichnung nennt, noch keineswegs. Der Ruhm dieses Apostels, des Mitbegründers der Christengemeinde der syrischen Hauptstadt und des Bekehrers seiner cyprischen Heimat, war zur Zeit der Entstehung unseres Galaterbriefs ein so weitreichender, daß Paulus um eben diese Zeit ihn auch den Korintherchristen (1 Kor. 9, 6) als eine bekannte Persönlichkeit vorführen konnte,

---

1) Church etc., p. 97 f. — In unserer obigen Aufzählung der vier Argumente entspricht Nr. 1 der Nr. 3 bei Lipsius; Nr. 2 ist = Lips. Nr. 4; Nr. 3 = Lips. Nr. 7; Nr. 4 = Lips. Nr. 8.

obschon Barnabas nie nach Achaja gekommen war. Bei unserer Voraussetzung eines Angrenzens der Wohnsitze der Galatergemeinden an die Nordgrenze Pisidiens, begreift es sich doppelt leicht, wenn Paulus eine allgemeinere Bekanntschaft seiner Lehre mit Barnabas, seinem einstigen Gefährten während des Wirkens in der pisidischen Hauptstadt, einfach voraussetzt.

ad 2. Das aus Apg. 20, 4 entnommene Argument gegen Nordgalatien ist noch geringeren Gewichts, als das eben besprochene. Die Voraussetzung, daß die daselbst genannten sieben Reisebegleiter Pauli als Mitüberbringer der Kollekte für Jerusalem sich in des Apostels Gesellschaft befunden hätten und daß demgemäß je einer oder zwei derselben als Repräsentanten der am Kollektenwerk beteiligten Landschaften genannt seien [1]), trifft überhaupt nicht zu. Wäre diese Voraussetzung richtig, so durfte ein Vertreter Achajas unter den sieben Begleitern nicht fehlen, denn vor allen war Achaja in hervorragender Weise an der betreffenden Sammlung beteiligt gewesen. Daß Timotheus als Vertreter einer mit zur Kollekte steuernden Landschaft (nämlich Südgalatiens) genannt sei, ist höchst zweifelhaft, da er ohnehin ständiger Reisegefährte des Apostels war. Und auch betreffs des Derbäers Gajus ist's bloße Mutmaßung, daß er als Vertreter des Kollektenwerks seiner Heimatgegend damals sich in Pauli Gefolge befand. Ja es kann bezweifelt werden, ob überhaupt die Gelder, welche (nach 1 Kor. 16, 1) in Galatiens Gemeinden für die palästinischen Christen zusammengebracht worden waren, gerade damals, bei Pauli Heimkehr von seiner dritten Reise, nach Jerusalem überbracht werden sollten. Aus Gal. 2, 10 scheint vielmehr sich zu ergeben, daß solche Liebesgaben schon früher aus Galatien nach Jerusalem geflossen waren [2]).

ad. 3. Aus der St. Gal. 2, 1 zu folgern, daß Paulus bis zur Abfassung des Galaterbriefs nur zweimal in seiner Eigenschaft

1) S. bes. Weizsäcker, Apostol. Zeitalter. 2. Aufl., S. 228 f. Vgl. Osk. Holtzmann, ZKG. XIV, 3, S. 340 f. und Clemen, Chronol. der paulin. Briefe, S. 200 f. Letzterer bestreitet zwar die volle Beweiskraft des Arguments für Großgalatien, suchte es aber dann doch dafür zu verwerten.

2) Vgl. hierfür bes. Lipsius, S. 4.

als Apostel nach Jerusalem gekommen sei, ist unthunlich. Er will daselbst nicht jeden seiner bisherigen Aufenthalte zu Jerusalem, die ganz kurzen gleicherweise wie die belangreicheren und länger dauernden, mit Genauigkeit vollständig aufzählen. Die flüchtigeren Besuche daselbst — deren wohl zwei anzunehmen sind: einer bei Überbringung der antiochenischen Liebesgabe mit Barnabas Apg. 11, 30, und jener in Apg. 18, 22 durch *ἀναβάς* angedeutete — gleichfalls zu erwähnen, lag für ihn kein Grund vor [1]).

ad 4. Der auf Titus bezügliche Beschneidungsstreit, welcher eine Episode in den Verhandlungen des jerusalemischen Apostelkonvents bildete (Gal. 2, 3—5) hat weder mit der einst zu Lystra an Timotheus vollzogenen Beschneidungsmaßregel etwas zu thun (s. darüber schon oben, S. 62), noch geht er die Galaterchristen irgendwie näher an. Daß jenes *ὑμᾶς* in Gal. 2, 5 z. E. auf die galatischen Leser Pauli speziell gehe, ist unerweislich; es muß vielmehr auf die gesetzesfreien Heidenchristen insgesamt bezogen werden, deren Rechte Paulus bei jenem Streite vertrat. Überhaupt bemerkt Lipsius (S. 4 f.) inbezug auf den Galaterbrief mit Recht: „Unter der Voraussetzung, daß die Gal. 2, 1—10; Apg. 15 berichteten Vorgänge speziell durch die judaistischen Versuche, den Lesern des Galaterbriefs die Beschneidung aufzudrängen, veranlaßt worden seien, wird der ganze Brief unverständlich. Denn die Art, wie Paulus Gal. 2, 1 ff. von den Vorgängen in Jerusalem berichtet, setzt voraus, daß er den Galatern etwas für sie Neues erzählt, was undenkbar ist, wenn sich der ganze Streit um die galatischen Gemeinden bewegte. In der Zwischenzeit war ja Paulus (s. Gal. 4, 13: *τὸ πρότερον*) noch einmal in Galatien gewesen; er mußte also von jenen Vorgängen reden, zumal wenn er schon bei seiner zweiten Anwesenheit judaistische Gegner zu bekämpfen hatte. Nun

1) Wir können, was Apg. 18, 22 betrifft, uns der Meinung jener älteren Ausleger, welche das *ἀναβάς κτλ.* auf einen Besuch der Gemeinde in Cäsarea deuten, ebenso wenig anschließen, wie der Ansicht neuerer Kritiker, welche einen Besuch in Jerusalem hier allerdings ausgesagt finden, denselben aber als sagenhafte Zuthat des Berichterstatters zu beseitigen suchen. S. das Nähere in meinem Kommentar zur Apostelgeschichte (Strack und Zöckler, N. T. I, 2, 2. Aufl. 1894, S. 272). Vgl. ebendaselbst zu 11, 30 (S. 229).

hat er sich aber auch bei seiner zweiten Anwesenheit offenbar noch nicht zu Mitteilungen über jene Dinge veranlaßt gesehen" [1]).

Die chronologischen Verhältnisse liegen überhaupt für die Mynster-Ramsaysche Theorie, wonach die im Galaterbrief vom Apostel angeredeten Gemeinden schon während der Apg. 13 und 14 beschriebenen Reise gegründet worden sein sollen, so ungünstig als nur möglich. Paulus weiß, laut den Ausführungen seines Briefs, sich deutlich als einzigen Begründer und geistlichen Vater jener Gemeinden — während bei jener südkleinasiatischen Reise Barnabas überall in seiner Gesellschaft war [2]). Paulus würde, falls zwischen seiner gemeindegründenden Thätigkeit unter den Galatern und dem Eindringen der judaistischen Verführer daselbst eine so geraume Zeit wie die zwischen Apg. 13 f. und Apg. 18, 23 gelegene (mindestens acht Jahre betragende) verstrichen wäre, seinen Unmut über die Wankelmütigkeit der Galater nicht in der Weise, wie das Gal. 1, 6 geschieht (οὕτως ταχέως κτλ.), ausgelassen haben; er hätte dieselben überhaupt nicht als eine in die Gefahr des Abfalls geratene Gemeinde von Neubekehrten (vgl. 3, 4 ff.) apostrophiert. Paulus hätte in Gal. 1, 21, wo er von der 14 jährigen Zwischenzeit zwischen seinem ersten und seinem zweiten längeren Jerusalem-Aufenthalt (zwischen ca. 38 und ca. 52 n. Chr.) zu handeln beginnt, neben Syrien und Kilikien auch Galatien, das Land seiner Adressaten, erwähnen müssen, falls er wirklich so frühe schon zu diesen gekommen war, m. a. W. falls dieselben in der That mit den Lykaoniern 2c. identisch waren. Der vor der Reise zum Apostelkonvent (Gal. 2, 1) gelegene 14 jährige Zeitraum seines Wirkens hätte, gesetzt die Bekehrung seiner Leserschaft wäre innerhalb seiner erfolgt, an der genannten Stelle des Briefs nicht so obiter abgethan werden können; irgendwelche Beziehung darauf, daß, bevor er zu jener wichtigen Versammlung zog, die engen Bande zwischen ihm und seinen galatischen τέκνα (Gal. 4, 19) geknüpft worden

---

1) Außer Lipsius vgl. auch Sieffert, zu Gal. 5, 3.

2) Jenes oben sub 1 erörterte Barnabas-Argument ist also gleichsam ein zweischneidiges Schwert, das ebensowohl für wie gegen die Südgalatien-Hypothese geführt werden kann.

waren, hätte einfließen müssen [1]). Die hier vorliegende Schwierigkeit wird von einigen neueren Kritikern (Weizsäcker, Voelter, Franke, Spitta, Osk. Holtzmann) in ihrer Stärke dermaßen empfunden, daß sie auf den Gedanken einer Umstellung der lukanischen Reiseberichte in Apg. 13. 14 einerseits und in Apg. 15, 1 ff. anderseits verfallen sind, also die Südkleinasien-Reise erst hinter den Apostelkonvent zu stellen versucht haben [2]). Ramsay geht diese Wege nicht mit; er würde auch die nicht minder gewaltsame Remedur, wozu neuestens Clemen geraten, bestehend in Versetzung des Apostelkonvents erst hinter Apg. 21, 15 ff. [3]), gewiß, wäre sie ihm schon bekannt gewesen, nicht gut geheißen haben. Aber auch seine Auffassung des Verhältnisses zwischen den beiden Urkunden, um die es sich hier handelt, dem lukanischen Bericht über die lykaonische Missionsreise des Paulus und Barnabas und dem Geschichtsinhalt von Gal. 1 und 2, ist keine glückliche. Beide Berichte haben überhaupt nichts miteinander zu thun. Die Gründungsgeschichte der Galatergemeinde fällt nicht vor, sondern erst nach den auf jene Lykaonienreise gefolgten Apostelkonventsverhandlungen. Und ihr Schauplatz ist eben darum nicht irgendwo in Südkleinasien, sondern da zu suchen,

1) Wendt, zur Apostelgeschichte (1888), S. 354: „Ich finde den entscheidenden Grund gegen jene Hypothese (die südgalatische) darin, daß Paulus Gal. 1, 21 — — nicht neben Syrien und Cilicien auch Galatien erwähnt, was er dann hätte thun müssen, wenn die Adressaten seines Briefs mit den damals, vor dem Apostelkonvent, besuchten Lykaoniern identisch gewesen wären. . . . Es scheint mir psychologisch unmöglich, daß Paulus die Bezugnahme auf die Reise nach Lykaonien (Galat.) unterlassen hätte, wenn er eben zu den Adressaten seines Briefes damals hingekommen wäre."

2) Weizsäcker, Apostelgeschichte, 2. Aufl., S. 208 f. 230 f.; Voelter, Komposi. der paulin. Hauptbriefe I, 1890, S. 132. 159; A. H. Franke, Galaterbrief und Apostelgeschichte, Theol. Stud. u. Krit. 1890, S. 650 f.; F. Spitta, Die Apostelgeschichte ꝛc. 1891, S. 180 ff.; Osk. Holtzmann, ZKG. XIV, 3, S. 345. — Gegen diese Hysteronproteron-Hypothese (speziell der Weizsäckerschen Fassung derselben): Wendt a. a. O. („Die Überlieferung, daß Paulus diese [erste] Missionsreise mit Barnabas gemeinsam unternommen habe, scheint mir durch die Quellengrundlage von Apg. 13 u. 14 gesichert zu sein" ꝛc.); ferner Zöckler, zur Apostelgeschichte, S. 157 (2. Aufl.); auch Holtzmann, zur Apostelgesch. 9, 30; 15, 23.

3) Chronologie der paulin. Briefe, S. 137 f. 202 ff.

wohin der im griechischen Altertum überhaupt vorherrschende Sinn des Namens *Γαλατία* weist.

IV.

Das **politisch-historische** Argument, hergenommen von der Existenz einer auch Lykaonien etc. mit umfassenden römischen Provinz Großgalatien während des ganzen 1. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung (oben S. 53 f.), bildet die Hauptstärke des gegnerischen Räsonnements. Denn erst durch den Umstand, daß der offizielle römische Sprachgebrauch während eines längeren Zeitraums die Städte Lystra, Ikonium etc. als mit zu dieser großen provincia Galatica gehörig behandelte, wurde die Bildung einer Südgalatien-Hypothese ermöglicht. Jene Gemeinden, über deren Evangelisation Apg. 13 und 14 berichtet ist, konnten im paulinischen Zeitalter den Namen *Γαλάται*, *ἐκκλησίαι Γαλατίας* u. s. w. führen. Die politisch-geschichtliche Möglichkeit hiervon steht fest. Nur fragt es sich, ob, was geschehen konnte, notwendig auch geschehen mußte? M. a. W.: kamen die älteren Landschaftsnamen pisidisch, lykaonisch, (isaurisch?) wirklich damals allgemein außer Gebrauch? Machten sie der römisch-amtlichen Nomenklatur so vollständig Platz, daß auch Paulus und Lukas sich ihrer bedienen mußten?

Ramsay nimmt dies an. „Eine römische Provinz muß einen Namen gehabt haben, und der Name der hier uns beschäftigenden Provinz war Galatien“, sagt er (Church, p. 14), und zur Bekräftigung dieser These fügt er eine Reihe von Belegen bei [1]), woraus das streng Einheitliche und fest Zentralisierte dieser Galatienprovinz sich ergeben soll. Die Hauptbelege sind:

1. Die Provinz, um die es sich handelt, war das ehemalige Königreich des 25 v. Chr. verstorbenen Amyntas; wie dieser den Römern ohne weiteres und a potiori als „König von Galatia“ gegolten hatte, so behielt die neue Provinz denselben Namen; sie wurde einem „Prokurator von Galatien“ unterstellt.

---

1) Wir teilen das Wesentliche ihres Inhalts im folgenden mit, indem wir, mittelst Zusammenfassung einiger unnötigerweise von Ramsay getrennt aufgezählten Punkte zu Einheiten, die Neunzahl etwas reduzieren.

2. Dieser Titel findet sich dem betreffenden Statthalter auf alten Inschriften beigelegt. Insbesondere heißt derselbe so auf der Inschrift von Ikonium (damals Claud-Ikonium) aus dem letzten Jahr des Kaisers Claudius, C. I., gr. 3991 [1]), — also auf einem Dokument nicht nordgalatischen, sondern südgalatischen Ursprungs.

3. Daß „Galatia“ offizielle Benennung für die ganze Provinz war, erhellt aus Namenbildungen wie „Galaticus“ (= Pontus Galaticus, Bezeichnung des während der Jahre 2—35 v. Chr. der Provinz angegliederten Teils von Pontos) und „Lycaonia Galatica“ (zum Unterschied von „Lycaonia Antiochena“: so auf einer lateinischen Inschrift: C. I. lat., V, 8860).

4. Entgegen den Fällen, wo mehrere verschiedene Landschaften zu einer kombinierten Provinz zusammengefaßt wurden, bildete Groß-Galatien eine provinzielle Einheit; alle ihre Bestandteile waren in dem Begriff der „Provinz Galatia“ ebenso vollständig aufgehoben und durch ihn absorbiert, wie beispielsweise auch Phrygien in der Provinz Asia aufgegangen war.

5. Als unter Vespasian Kappadokien mit der Provinz Galatien unter einem Statthalter vereinigt wurde, wurde in den Inschriften diese administrative Vereinigung zweier, im übrigen ihr verfassungsmäßige Selbständigkeit bewahrender Provinzen durch die Pluralbezeichnung (ἐπίτροπος) ἐπαρχειῶν = lat. (procurator) provinciarum angedeutet. Und diese Pluralbezeichnung erhielt sich, auch nachdem unter Trajan Kappadokien wieder losgelöst worden war, entgegen dem früheren Brauche, in einzelnen Fällen, z. B. C. I. lat. Suppl., no. 6813.

Direkteren Bezug zu der uns hier interessierenden Frage haben eigentlich nur die Sätze Nr. 1, 2 u. 4 [2]), da nur sie das paulinische Zeitalter angehen. Daß nun aber aus ihnen die Notwendigkeit einer Bezeichnung Lykaoniens und Pisidiens mit dem Namen

1) *Ἐπιτρόπου Τιβερίου Κλαυδίου Καίσαρος Σεβαστοῦ Γερμανικοῦ καὶ Νέρωνος Κλαυδίου Καίσαρος Σεβαστοῦ Γερμανικοῦ Γαλατικῆς ἐπαρχείας, τὸν ἑαυτοῦ εὐεργέτην καὶ κτίστην.*

2) = Nr. 1—3, Nr. 4 (5), Nr. 6 und Nr. 8 der Ramsayschen Aufzählung.

Galatia durch Paulus und den Apostelgeschichtschreiber sich ergebe, können wir nicht zugestehen.

ad 1 und 2. Jene Betitelung des großgalatischen Provinzialpräses als „ἐπίτροπος Γαλατικῆς ἐπαρχείας“ auf der Ikonium-Inschrift Nr. 3991 ist ein, wenn auch wichtiges, doch immer nur alleinstehendes südgalatisches Zeugnis für den Gebrauch dieser Bezeichnungsweise [1]). Daß alle kleinasiatischen Provinzialen des ersten Jahrhunderts der Kaiserzeit gleicherweise und konstant die entsprechende Ausdrucksweise gebrauchten, mit andern Worten daß die älteren Landschaftsnamen bei ihnen völlig verschwunden und außer Übung gekommen waren, folgt aus dieser einzelnen Inschrift mit nichten (s. u.).

ad 4. Die Zusammenfassung aller damaligen Bestandteile Großgalatiens zu einer provinziellen Einheit war allerdings bei den Römern streng durchgeführt, sodaß, wer an den römisch-amtlichen Sprachgebrauch sich anschloß, wie Plinius d. Ä. (H. n. V, 446 etc.) und Claud. Ptolemäus (Geogr. V, 4, 11. 12) bei ihren Beschreibungen Kleinasiens dies thaten, pisidische und lykaonische Städte ohne weiteres als „galatisch“, d. h. zu der Provinz Galatien gehörig, aufführen konnte [2]). Allein dieser römisch-amtliche Sprachgebrauch, dessen Vorhandensein in damaliger Zeit sich nicht

---

1) Ramsay (Church p. 14) sagt zwar: „Inscriptions found in the extreme parts of Galatic Pisidia and Galatic Lycaonia mention the governor of the district as governor as of Galatia“, führt aber dann doch thatsächlich nur C. J. gr. 3991 als Beleg an. Aus Anlaß der wider jenen Plural „inscriptions“ von Schürer in Theol. Litter.-Ztg. 1893, Nr. 16 (S. 410) erhobenen Einsprache, erklärte dann Ramsay (Theol. Litter.-Ztg. Nr. 20, S. 506) den Plural für ein unberichtigt gebliebenes Druckversehen, verwies aber gleichzeitig um so nachdrücklicher auf Plinius und Ptolemäus (s. die folgende Anmerkung).

2) Plinius l. c. giebt an: Galatia zähle nicht weniger als 195 Tribus und Tetrarchieen (was offenbar nur auf Gal. Magna paßt). Unter den von ihm als galatisch aufgeführten Städten befinden sich außer Ancyra, Tavium, Pessinus &c. auch Neapolis in Pisidien (südl. von Antioch.-Pis.), Seleucia in Pis., Thebasa (im südöstl. Lykaonien) und Lystra. — Ptolemäus l. c. zählt zur großgalatischen Provinz, die er Γαλατίας θέσις nennt, ausdrücklich auch die Städte Antiochia Pisidiä und Lystra.

bestreiten läßt [1]), hob das Fortbestehen der älteren, die Landschaften mit ihren vorrömischen Sondernamen bezeichnenden Terminologie so wenig auf, daß vielmehr gewichtige Zeugnisse für die Vorherrschaft dieser älteren Bezeichnungsweise im Munde der Kleinasiaten selbst vorhanden sind. Der Römer Plinius mochte, ebenso wie auch Tacitus einmal thut [2]), jenen Begriff von „Galatia“ = Großgalatien im absorptiven Sinne handhaben; entsprechend mochte der eng an die römische Reichseinteilung sich haltende alexandrinische Geograph thun. Geht man aber auf die Sprech- und Schreibweise der kleinasiatischen Provinzialen selbst sowie der ihrer Auffassungsweise sich anschließenden sonstigen Orientalen (z. B. auch des Lukas in Stellen wie Apg. 13, 14; 14, 6. 11; 14, 24) zurück, so nimmt man alsbald ein ganz anderes Verfahren wahr. Wie die hier in Erinnerung gebrachten Stellen der Apostelgeschichte zeigen, weiß dieses Buch von einer absorbierenden Wirkung des römisch-administrativen terminus „Galatia“ nichts, setzt vielmehr den Fortbestand des die einzelnen Bestandteile Großgalatiens getrennt bei ihren altüblichen Namen nennenden Sprachgebrauchs voraus. Der aus Kappadokien stammende Geograph Strabo, der pontische Lokalhistoriker Memnon, der Bithynier Dio Cassius in seiner Geschichte des Römerreichs — alle drei gebürtige Kleinasiaten und alle drei der ungefähr 200jährigen Periode des Bestands der

---

1) Seine Behauptung: „Ein amtlicher Sprachgebrauch, wonach der Begriff Galatia auch die Landschaften Pisidien und Lokaonien umfaßt hätte, existierte nicht“ (JPTh. 1892, S. 471, am Schlusse des Aufsatzes: „Γαλατία in der Überschrift des Galaterbriefs“) sah Schürer später, nachdem Ramsay ihm jene Plinius- und Ptolemäusstellen in Erinnerung gebracht hatte, sich zurückzunehmen genötigt. S. sein „Schlußwort“ (Theol. Litter.-Ztg. 1893, S. 507), wo er zugesteht: jener Satz lasse angesichts dieser Zeugnisse sich nicht aufrecht erhalten; namentlich bei Ptolemäus sei es klar, daß er „unter dem Begriff Γαλατία alles zusammenfaßt, was damals in der Hand eines Statthalters vereinigt war.“ Jener abgekürzte Sprachgebrauch, bestehend in Bezeichnung des Ganzen der Provinz a parte potiori, „hat also doch etwas festere Gestalt gehabt, als es nach meiner Darstellung“ (in JPTh. l. c.) scheinen konnte“.

2) Tacit., Hist. II, 9: Galatiam (offenbar = Großgalatien) ac Pamphyliam provincias Calpurnio Asprenati regendas permiserat Galba.

großgalatischen Provinz angehörig (oder doch, wie Dio Cassius, noch unter Einwirkung der betreffenden politischen Verhältnisse schreibend) — sie kommen darin überein, daß sie sich nicht der römisch-offiziellen, sondern der die einzelnen zentral-kleinasiatischen Landschaften sondernden Nomenklatur bedienen [1]). Ja mehr noch: dieser nicht römisch-administrativen, sondern national-kleinasiatischen Ausdrucksweise — derselben, die auch an Münzaufschriften aus dem paulinischen Zeitalter, wie an jenem „*Λυκαόνων*" auf einer Münze des Königs Antiochus IV. von Kommagene (41—72 n. Chr.) ihre charakteristischen Denkmale besitzt — schließen die großgalatischen Prokuratoren oder bzw. die in ihrem Auftrage schreibenden römischen Beamten selbst mehrfach sich an. Es giebt sowohl griechisch wie lateinisch abgefaßte Statthalter-Inschriften von den Zeiten Vespasians und Titus an (wohin die wichtigen des A. Cäsennius Gallus C. I. lat. III, 318 u. 312 gehören) bis gegen die Zeit des Septimius Severus hin, welche die Namen Galatia, Cappadocia, Pontus, Pisidia, Lycaonia etc. gesondert nebeneinander aufführen [2]). Von einer konstanten, keine Ausnahme

---

1) Strabo, Geogr. XII, 5, 1, p. 567: *νῦν δὲ ἔχουσι Ῥωμαῖοι καὶ ταύτην* (nämlich das eigentliche Galatien) *καὶ τὴν ὑπὸ τῷ Ἀμύντᾳ γενομένην πᾶσαν εἰς μίαν συναγαγόνες ἐπαρχίαν* (vgl. XII, 6, 5, p. 569). Memnon in dem Fragment Hist. Graec. ed. Didot III, p. 536 (*ἡ νῦν λεγομένη Γαλατία* = das „Land der Kelten"). Dio Kass. 53, 26: *καὶ οὕτω καὶ ἡ Γαλατία* (offenbar Galatien im engeren Sinne, Nordgalatien) *μετὰ τῆς Λυκαονίας Ῥωμαῖον ἄρχοντα ἔσχε.* Vgl. Schürer, JPTh. l. c. 464; Sieffert, Galaterbr., Einl. S. 10. — Als ein indirektes Zeugnis gegen die Annahme, daß die röm.-amtliche Ausdrucksweise die ältere kleinasiatische Nomenklatur während des 1. christl. Jahrhunderts etwa verdrängt habe, können auch wohl die apokr. Acta Pauli et Theclae genannt werden. Der Schauplatz dieser sagenhaften Erzählung (wovon seit kurzem in Lips. und Bonnet, Acta app. apocrypha, I, p. 235 eine gute krit. Ausgabe vorliegt) ist bekanntlich Ikonium; auch kommt die (bekanntlich historische) „Königin Tryphäna" von Antiochia Pisidiä darin vor. Aber jeder etwaige Hinweis auf damalige Zugehörigkeit sei es von Ikon. sei es von anderen lykaonischen oder pisidischen Orten zur Provinz Galatia fehlt im Text dieser Akten. Es läßt sich deshalb bezweifeln, daß ihr Verfasser zu den Vertretern des röm.-offiziellen Sprachgebrauchs inbezug auf den Namen seiner Landschaft gehört habe.

2) Jener A. Cäsennius Gallus bezeichnet sich auf einem vom Jahre 80

zulassenden Anwendung jener Terminologie, welche die Provinzialteile als „vom Ganzen der Provinz aufgesaugt“ erscheinen ließ [1]), war also in der Praxis des römischen Verwaltungspersonals selbst keine Rede. Wie hätte also der Kleinasiate Paulus dazu kommen sollen, inbezug auf die Anwendung jener älteren Landschaftsnamen römischer noch als diese römischen Verwaltungsbeamten zuwerke zu gehen und sich ausschließlich an die, für ihn sowohl wie für seine Leser moderne Administrativbezeichnungsweise zu halten!

Für Prof. Ramsay freilich entscheidet allein jene Thatsache, daß seit Kaiser Augustus das ehemalige Amyntasreich, unter Beibehaltung seines Namens, zum römischen Weltreiche geschlagen worden war [2]). Nach ihm befand Paulus, was den Anschluß an die römisch-offizielle Ausdrucksweise betrifft, sich in einer Zwangslage; er konnte und durfte die Angehörigen kleinerer zentral-kleinasiatischer Stämme anders nicht mehr anreden als mit dem von der Gesamtbezeichnung der Provinz hergenommenen Namen. Er würde den pisidischen Antiochenern einen Schimpf angethan haben, hätte er sie, die Bürger einer colonia Romana als „Pisidier“ anreden wollen!

---

n. Chr. datierten Meilenstein der Straße von Ancyra nach Dorpläum als Legatus pro pr. der Provinzen Galatia, Cappadocia, Pontus, Pisidia, Paphlagonia, Lycaonia und Armenia minor; ebenso auf einem Meilenstein, datiert vom Jahre 82. Siehe die Texte beider Inschriften bei Schürer a. a. O., S. 465 f., und vgl. die weiteren daselbst abgedruckten und erläuterten Inschriften, S. 467—470. — Was Osk. Holtzmann (ZKG. XIV, 338) zur Entwertung des aus diesen Inschriften zu entnehmenden Beweises beibringt, ist ohne jeden Belang. (Vgl. über ihn auch unten, im Nachtrag.)

1) Vgl. Ramsay, Church, p. 15, wo inbetreff (Groß-) Galatiens bemerkt ist: „all the evidence points to the conclusion that the parts were as much *merged in the unity of the province* as Phrygia was in Asia“ etc. Für die Anschauungsweise mancher Römer mag ein solches „Versenktsein in das Provinzialganze“ vorgelegen haben, für die der Kleinasiaten sicherlich nicht, weder inbezug auf Großgalatia noch inbezug auf Asia. Auch bei Lukas erscheint mehrmals *Φρυγία* als verschieden von *Ἀσία* neben diesem genannt; vgl. Apg. 2, 9. 10; 16, 6.

2) S. jene Replik gegen Schürer: De Galatia Rom. prov., Th. Litt.-Ztg. 1893, S. 507: The Romans called the kingdom left to them by Attalus „Asia“ and the kingdom left them by Amyntas „Galatia“. That is the kernel of the question. Ähnlich in der oben (IV z. Anf.) citierten Stelle.

„Männer von Antiochia" wäre allenfalls eine für sie passende (*suitable*) Anrede gewesen, aber wo dieser Ausdruck nicht zur Anwendung kommen konnte, war „Männer von Galatien" die einzig mögliche Art, sie auf anständige und ehrende Weise zu apostrophieren. Ebenso unmöglich wie „Pisidier" u. dgl. würde ferner ihre oder der Ikonienser Anrede als „Phrygier" gewesen sein, denn ein Phrygier war bei Griechen wie Römern thatsächlich gleichbedeutend mit einem Sklaven geworden [1]). Und was die Leute von Lystra, der stolzen „Colonia Julia Felix Gemina Lustra" (nach der 1885 von Sterrett daselbst gefundenen Inschrift) betrifft, so paßte auch auf sie, wenn sie brieflich auf ehrende Weise angeredet werden sollten, der Name *Γαλάται* besser, als *Λυκάονες* gepaßt haben würde; denn „as a Lycaonian town Lystra had been quite undistinguished" etc. [2]).

Man sieht, wohin das übermäßig zähe Festhalten an einer vorgefaßten Meinung führen kann! Nach urkundlichen Beweisen für das hier Behauptete sieht man sich vergeblich um. Ein Hinweis wie jener auf die hellenisch-römische Gleichsetzung von „Phrygiern" und Sklaven verfängt nicht; vielmehr wäre aus kleinasiatischen Zeugnissen, aus der Provinzial- und Lokalgeschichte insbesondere Pisidiens und Lykaoniens während der zwei ersten christlichen Jahrhunderte, der Nachweis dafür zu erbringen gewesen, daß deren alte Stammesnamen damals bei ihnen selbst so in Mißkredit geraten waren, daß man sie anders nicht als mit einem Verwaltungsnamen, den die über sie herrschenden Fremdländer geprägt, anreden gedurft hätte. Der wirkliche Thatbestand, wie er schon den obigen paar Zeugnissen sich entnehmen läßt und unschwer mit viel reichlicheren Beispielen klargestellt werden könnte, spricht viel eher fürs Gegenteil. Daß die moderne Bezeichnung „Galatia, Galaticus" etc. in der Umgangs- und Schriftsprache der verschiedenen seit 25 v. Chr. zu einem großen Verwaltungsbezirke zusammengefaßten Provinzialen eine die Diskreditierung, ja die Verdrängung der älteren Nationalnamen bewirkende Popularität erlangt haben sollte, widerspricht

1) Church, p 27. Ebenso schon im Expositor 1892, Sept., p. 164.
2) Church, p. 51; vgl. Exp. l. c.

allem, was die Geschichte und Litteratur jener Jahrhunderte lehrt, widerspricht vor allem der Thatsache, daß die römisch-kaiserliche Verwaltung selbst seit dem Beginne des 2. Jahrhunderts das künstliche Gebäude ihrer großgalatischen Provinz allgemach wieder abzutragen begann und schon bis gegen die Zeit Mark Aurels hin dieses Wiederauflösungsverfahren großenteils zum Vollzug gebracht hatte [1]). Das Angegebene ist obendrein auch psychologisch schwer denkbar, weil die Völker- und Staatengeschichte der Beispiele von treuem und zähem Festhalten unterjochter Stämme an ihren altüblichen Namen samt allem damit Zusammenhängenden weit zahlreichere aufweist, als solche vom bereitwilligen Aufgehen in größeren nationalen Körperschaften. Fast jedem Jahrhundert, von den alten Römerzeiten an, könnten Belege hierfür entnommen werden, und zwar Belege ebenso wohl fürs Unversehrtbleiben der Stammestradition im Falle kürzeren, wie im Falle längeren Inkorporiertseins in größere Staatenkomplexe. Was Schürer auf Grund von Luk. 3, 1, Joseph. XVIII, 5, 4 und Philo, Legat. ad Caj., § 41 inbetreff jener temporären Verbindung Peräas mit Galiläa unter dem galiläischen Vierfürsten Herodes, die doch keinerlei eigentliche Einverleibung oder gar Absorption der Peräenser durch das andere Land und Volk bedeutet habe, beibringt [2]), thut als bedeutsames Beispiel aus älterer Zeit schon gute Dienste. Von neueren Parallelen liegt es nahe, namentlich so mancher vorübergehenden Einverleibungen deutscher Gebiete durch erobernde Nachbarreiche zu gedenken. Vorpommern ist infolge der Ereignisse des Dreißigjährigen Krieges nahezu zweihundert Jahre hindurch mit Schweden politisch vereinigt gewesen, ohne sein Deutschtum, sei es dem Namen, sei es der Gesinnung nach, zu verlieren; ja gerade es hat, noch während seiner äußerlichen Vereinigung mit dem nordischen Nachbarstaate, den Deutschen einen ihrer begeistertsten Patrioten und trefflichsten Vaterlandsdichter gegeben. Während der Napoleonischen Wirren mußten die linksrheinischen deutschen Gebiete für die Dauer von

---

1) Siehe hierüber Ramsay, Geogr. of As. M., p. 253 f., und Schürer a. a. O., S. 468 ff.

2) „Zur Adresse des Galaterbriefs", Th. Litt.-Ztg. 1893, Nr. 16, S. 410.

länger als einem Jahrzehnt sich zu Frankreich, mußte das nördliche Hessen sich für einige Zeit zu einem „Royaume de Westphalie“ schlagen lassen: ging darum ihr Deutschtum verloren? würde irgendeiner ihrer nicht ins französische Reich inkorporierten deutschen Stammesgenossen auf den Gedanken verfallen sein, ihre Bewohner nun „Franzosen“ oder bzw. „Westphaliens“ zu nennen? Mit Schleswig-Holstein im Verhältnis zu Dänemark, mit Lombardovenetien in seinen temporären Beziehungen zur österreichischen Monarchie, mit Neapel gegenüber Spanien und mit noch so manchen zeitweilig unter eine Fremdherrschaft geratenen Ländern oder Stämmen hat es eine ähnliche Bewandtnis. Auf ein Preisgeben des angestammten Namens, um den des erobernden Staates oder einen von demselben künstlich geschaffenen dafür einzutauschen, würde keiner der hier genannten Stämme oder Staaten sich eingelassen haben. Diese Beispiele aus neuerer Zeit sind dem Gedanken, daß es den Lykaoniern oder den Pisidiern etwa hätte leicht werden können, sich in „Galater“ umwandeln zu lassen, wenig günstig; was man aus älterer Zeit an Analogieen noch beibringen könnte, würde gewiß kein günstigeres Ergebnis liefern. Kurz, jene Idee, daß Paulus mit der Benennung *Γαλάται* eine seinen Lesern irgendwie erwünschte captatio zum Ausdruck gebracht, oder gar daß er dieselben durch Apostrophierung mit ihren eigentlichen Stammesnamen beleidigt haben würde, ist ein wenig glücklicher Einfall. Gerade in der Verkehrtheit und Undurchführbarkeit einer jeden derartigen Annahme glauben wir eine um so stärkere Mahnung zum Festhalten an unserer Auffassung als der allein geschichtsgemäßen erblicken zu dürfen.

Der Thatsache einer starken Erweiterung der Provinz Galatia nach Süden zu während des ganzen 1. Jahrhunderts tragen auch wir Rechnung, aber wir thun dies in genügendem Maße, wenn wir die Möglichkeit, daß Landschaften wie Lykaonien, Pisidien etc. samt ihren Bewohnern damals kurzweg als „galatisch“ bezeichnet wurden, zugestehen und das Vorkommen einiger, teils inschriftlicher, teils litterarischer Belege für diesen Sprachgebrauch anerkennen. Aus dieser Möglichkeit eine unbedingte Notwendigkeit zu machen, würde geschichtswidrig heißen müssen. Eine Wahrscheinlichkeit, daß

Paulus oder Lukas, wenn sie von „Galatien“ reden, diesen Namen im römisch-administrativen Sinn ihrer Zeit gebraucht haben sollten, könnte nur dann als vorhanden anerkannt werden, wenn zwingende Gründe im Text ihrer Schriften die Beziehbarkeit dessen, was sie über „Galatien“ sagen, auf Nordgalatien verböten. Aber das Gegenteil ist der Fall. Das vereinte Gewicht sprachlich-exegetischer wie chronologischer Evidenzen drängt dahin, den „*Πρὸς Γαλάτας*“ überschriebenen Paulusbrief an einen von den Gemeinden Lystra, Ikonion &c. verschiedenen, später als sie zum Christentum bekehrten und nördlicher (bzw. nordwestlicher) als sie ansässigen Leserkreis gerichtet zu denken. Ernsthaft zu nehmende geographische Bedenken stehen dieser Ausdehnung des Schauplatzes von Pauli kleinasiatischem Missionswirken ins keltische Galatien hinein nicht entgegen. Wird, gemäß unserer obigen Formulierung der Nordgalatien-Theorie, von einer Hereinziehung der ganzen Keltenlandschaft, einschließlich auch ihrer mittleren und östlichen Distrikte, in den Kreis des Evangelisationswirkens des Apostels abgesehen und beim pessinuntischen Galatien als wahrscheinlichem Sitz der von ihm gegründeten Galaterkirchen stehen geblieben, so kommen die angeblichen geographischen Schwierigkeiten in Wegfall. Gegenüber einer solchergestalt limitierten Nordgalatien-Theorie verliert auch der von Ramsay auf das Fehlen direkter inschriftlicher Beweise fürs einstige Bestehen urchristlicher Gemeinden „auf der Axylon-Ebene und im nördlichen Galatien“ gestützte Einwurf sehr wesentlich an Gewicht [1]). Die Forderung, daß allenthalben da, wo jemals Gemeindegründungen durch die Apostel erfolgten, auch monumentale Zeugnisse, sei es aus apostolischer, sei es aus unmittelbar nachapostolischer Zeit für den Fortbestand der betreffenden Gemeinden zu erbringen seien, weisen wir als ungehörig zurück; für ein so

1) Schon 1887 hatte Ramsay in dem Artikel „Phrygische Inschriften der Römerzeit“ der Zeitschr. f. vgl. Sprachforschung (S. 383. 398) auf das Fehlen christlicher Inschriften im eigentlichen Galatien und östlichen Phrygien als beweisend für das Vorherrschen des Heidentums in diesen Gegenden bis in 3. u. 4. Jahrhundert hinein hingewiesen. Dem entsprechend meint er Church etc. p. 147: „. . . No evidence of the early spread of Christianity in the great plains of the Axylon and in North Galatia is known to me.“

rigoroses Dringen auf direkteste urkundliche Bezeugung würde überhaupt die Gewinnung irgendwelcher historischen Gewißheit zur Unmöglichkeit werden. Mag die Durchsuchung des zentralen Kleinasiens nach altchristlichen Inschriften hier und da noch beachtenswertes Material zu den bisherigen Funden hinzufügen, oder mag dies nicht gelingen: auf die Frage, wo das biblische Galatien zu suchen ist, würde ohnehin der etwaige Ertrag eines solchen Forschens schwerlich viel neues Licht zu werfen imstande sein. Besäßen wir reichlichere Andeutungen über des Apostels persönliche Beziehungen zu den Galaterchristen und über etwaige Gemeindebeamte oder kirchliche Lokalverhältnisse derselben, als sein Brief samt den lukanischen Berichten in Apg. 16 u. 18, sowie die Stellen 1 Kor. 16, 2. 1 Petr. 1, 1 sie uns gewähren, so könnten von künftigen Fortschritten der Archäologie Kleinasiens wichtigere Aufschlüsse über manches mit unserem Problem Zusammenhängende erwartet werden. So wie die Dinge liegen, dürfen allzu hohe Anforderungen an die genannte Wissenschaft nicht gestellt werden, und gilt es überhaupt bei den zwar knappen, aber doch hinreichend deutlichen Aussagen des biblischen Textes stehen zu bleiben. Daß diese Aussagen auf eine nicht nach römisch-offiziellem, sondern nach kleinasiatischem Sprachgebrauch bezeichnete Gemeinde oder Gemeindegruppe von „Galatern“, also auf eine nordgalatische Leserschaft des Briefes hinweisen, glauben wir im Obigen dargethan zu haben.

Seit Einsendung vorstehender Abhandlung an die geehrte Redaktion ist an einigen Orten über die Galaterfrage weiter verhandelt worden, aber eine Ausführung über den Gegenstand, die mir irgendwelche Modifikation oder Retraktation des Dargelegten abnötigen könnte, ist mir nicht zu Gesicht gekommen.

1. Prof. Ramsay selbst hat in den Erstlingsheften des Expositor 1894 (Jan. bis April) gegenüber Prinzipal Chases Betonung der grammatischen Unmöglichkeit, die St. Apg. 16, 1—10 mit der Südgalatien-Theorie in Einklang zu bringen, mehreres vorgebracht, was für Anhänger der letzteren Theorie überzeugend sein mag, aber dem unbefangenen Leser jener Verse den Eindruck, daß darin ein successives Besuchtwerden zuerst Lykaoniens (V. 1 f.), dann Phrygiens, dann Galatiens (nämlich Nordgalatiens) und schließlich ein Vordringen

von da an Mysien vorbei nach Troas ausgesagt sei, schwerlich wird benehmen können. Er wiederholt hierbei sein früheres Räsonnement (s. oben S. 68 ff.), mit dialektisch gewandter Hervorkehrung einzelner frappanter Gesichtspunkte, aber ohne die Argumente seines Gegners wirklich zu entkräften. Was er über die Wortreihe τὴν Φρυγίαν καὶ Γαλατικὴν χώραν als (um der nur einmaligen Artikelsetzung willen) lediglich eine Landschaft bezeichnend sagt; was er ferner über den „lokalen Sprachgebrach des 2. Jahrhunderts“ als distinguierend zwischen Γαλατικὴ χώρα und Γαλατία (sowie wahrscheinlich [probably] auch zwischen Φρυγία χώρα und Φρυγία), über die Notwendigkeit eines Verständnisses der VV. 16, 6—10 im Sinne der bekannten Rekapitulations-Theorie (s. oben l. c.), damit man dieser Satzreihe nicht einen ihr fremden Sinn unterlege und sie nicht zu einer falschen „rhetorical device“ verkehre, über die aus der Nordgalatien-Theorie resultierenden „geographischen Absurditäten“ u. s. f. ausführt (s. bes. Exp., Apr. p. 291 sq.) — dies alles fügt dem früher von ihm vorgebrachten und oben (S. 68—74) von uns gewürdigten Beweismaterial für seine Ansicht nichts eigentlich Neues hinzu. Es sind teils petitiones principii, teils unzureichend begründete Behauptungen und — Machtsprüche, die er wider seinen Gegner ins Feld führt; zu wirklicher Beseitigung der Einwürfe desselben bringt er es nicht. — Chase hat denn auch im Maiheft des Expositor („The Galatia of the Acts. A Criticism of Prof. Ramsays Reply“, p. 331—342) seine vorjährigen Positionen in allem Wesentlichen beibehalten. Eins der Beispiele für Nichtwiederholung des Artikels, auf die er verwiesen hatte (τῶν Ἐπικουρ. καὶ Στωϊκῶν φιλοσ. Apg. 17, 16 — vgl. oben S. 70) giebt er, aus Anlaß des von Ramsay dagegen erhobenen Protests, jetzt preis. Aber mit allem Nachdruck hält er nach wie vor daran fest: 1) daß mit Φρυγία beide Male, Apg. 16, 6 wie 18, 23 eine von Galatien verschiedene Landschaft bezeichnet sei (wofür er mit Recht namentlich das καθεξῆς der letzteren Stelle betont); 2) daß durch das οὖν in 16, 5 ein Fortschreiten des lukanischen Berichts zu einem neuen geographischen Terrain (nämlich westwärts über das vorher in Rede stehende Lykaonien hinaus) angezeigt werde, mithin die Satzfolge und Struktur der Erzählung hier eine solche sei, mit der sich die Südgalatien-Theorie nicht vereinbaren lasse; 3) daß angesichts des Partizipialsätzchens κωλυθέντες ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος λαλ. τ. λόγον ἐν τῇ Ἀσίᾳ (V. 6b) die Deutung des Ausdrucks Γαλατικὴ χώρα auf Lykaonien und Pisidien zur Unmöglichkeit werde*), und daß endlich 4) der Ramsaysche Versuch, das Partiz. Aor. κωλυθέντες etwas mit dem Verb. διῆλθον Gleichzeitiges ausdrücken zu lassen, mangelhaft begründet sei, man vielmehr nicht umhin könne, dadurch eine dem „Ziehen durch Phrygien und Galatien“ vorhergegangene, also ihm als Ursache zugrunde liegende Thatsache bezeichnet zu

*) Die einerseits geographischen, anderseits historischen Erwägungen, womit Chase diese Darlegung stützt, sind verglichen mit seiner früheren Ausführung (Exp., Dezember 1893) zum Teil neu und verdienen beachtet zu werden.

finden. — Wir können nicht umhin, dieser Argumention des Cambridger Gelehrten als der überzeugenderen den Vorzug zu geben. Die sprachlichen Gesichtspunkte, worauf sie sich vor allem stützt, halten wir für die ausschlaggebenden; und aus dem durch sie aufs neue erbrachten Nachweis dafür, daß in Apg. 16, 6 ein anderes Galatien als das nördliche (Gallogräcia) nicht gemeint sein kann, fließt für uns ohne weiteres die Nötigung, die nämliche Landschaft auch in Apg. 18, 23 bezeichnet zu finden. Vom Vorwurf der „geographical absurdities", womit Ramsay (Exp., April 1894, S. 291) die Vertreter der Nordgalatien-Theorie beehrt, fühlen wir uns nicht getroffen, da bei unserer Einschränkung des von Paulus thatsächlich bereisten und evangelisierten Gebiets auf den zunächst an Pisidien angrenzenden südwestlichen Teil der Landschaft ein derartiger Vorwurf gegenstandslos wird; vgl. oben S. 75 ff. 79 ff.

2. Auch in den neuerdings ans Licht getretenen Kundgebungen von Ramsays Anhängern und Bundesgenossen ist nichts enthalten, was uns an unserer Annahme irre zu machen vermöchte. Einer derselben, F. Rendall (The Galatians of St. Paul and the date of the Epistle, im Aprilheft des Exp., 1894, S. 254 ff.) hat im Zusammenhange mit seiner Identifikation der *Γαλάται* mit den Lykaoniern und Pisidiern dem Galaterbriefe eine frühere Entstehungszeit zuzuweisen versucht als irgendein neutestamentlicher Schriftforscher dies bisher gewagt hat. Er läßt denselben schon während des Apostels zweiter Missionsreise, während des korinthischen Aufenthalts (Apg. 18, 1 ff.), und zwar bereits zu Anfang desselben abgefaßt werden, sodaß er sogar älter als die Thessalonicherbriefe und überhaupt „the earliest now extant of St. Paul's epistles" sei. Wir können nicht finden, daß das Hervorwachsen von solch überkühnen Hypothesen, mit deren ernstlicher Widerlegung die Mehrzahl der neutestamentlichen Isagogiker sich kaum wird befassen wollen, der ihnen zugrunde liegenden Südgalatien-Theorie zu sonderlicher Empfehlung gereicht. Auch möchten wir bezweifeln, ob Prof. Ramsay selbst an der Ziehung derartiger Konsequenzen aus seiner Lieblingstheorie Gefallen finden werde*). — Auch die derben Eingriffe in den Geschichtsgehalt der Apostelgeschichte, welche ein anderer Vertreter der Südgalatien-Hypothese (Oskar Holtzmann, in der oben S. 53 schon vorläufig genannten Abhandlung seiner „Studien z. Apg.", ZKG. XIV, 1894, S. 336 ff.) jüngst sich gestattet hat — bestehend z. B. in Versetzung der Kap. 13 u. 14 von ihrer Stelle hinweg hinter Kap. 15, in der Behauptung, Paulus sei nach seinem ersten Besuche Lykaoniens und Pisidiens nicht zur See (laut Apg. 14, 24—26), sondern auf dem Landwege durch Kilikien nach Nordsyrien zurückgekehrt (l. c. S. 346) und in der Annahme einer so gänzlichen Judaisierung Syriens und

*) Nach Rendall hat jüngst noch ein anderer Expositor-Mitarbeiter, E. H. Gifford, das Wort ergriffen (Exp., Juli 1894, p. 1—20), und zwar überwiegend zugunsten der Ramsayschen Theorie. Aber auch seine Argumente (abzielend auf teilweise Entkräftung und Berichtigung von Chases Räsonnement) geben mir keinen Anlaß zum Aufgeben meiner Annahme.

Kilikiens, daß Paulus diese seine früheren Missionsgebiete gänzlich zu verlassen und den daselbst eingedrungenen Gegnern „das Feld zu räumen“ beschlossen habe (ebendas.), — dürften schwerlich nach Ramsays Sinn sein. Ebenso wenig die von der gleichen Voraussetzung aus die Zeitfolge der Apostelgesch.-Begebenheiten wieder in anderer Weise willkürlich alterierende und durcheinanderwerfende Annahme Clemen's in seiner „Chronologie der paulinischen Briefe“, S. 193 ff. (s. darüber und dawider meinen Kommentar zur Apostelgeschichte, 2. Aufl., S. 71 f.). — Eingehendere Auseinandersetzungen mit diesen oder noch anderen neuesten Gegnern unserer Annahme gestattet der Raum nicht. Es mag für jetzt genügen, auf das Entspringen so mancher in bedenklichem Grade willkürlicher und einander stark widersprechender Hypothesengebilde aus der gemeinsamen Basis der Südgalatien-Theorie in Kürze hier hingewiesen zu haben. Eine Theorie, behufs deren Aufrechterhaltung des Künstlichen und Gewaltthätigen, vom gesunden Verständnis der Apostelgeschichte und des Galaterbriefs weit Abführenden, so gar mancherlei ausgesonnen werden muß, können wir als eine gesunde und haltbare Annahme nicht anerkennen.

3.

Johannes von Biclaro.

Von

Dr. phil. Franz Görres zu Bonn [1]).

Die beste Quelle für die Geschichte der interessantesten Zeit des westgotischen Spanien, der Übergangsstufe vom germanisierenden Arianismus zum romanisierenden Katholicismus unter den Königen Liuva I., Leovigild und Rekared (567/69 bis c. 590) ist der Chronist Johannes von Biclaro: Vortrefflich unterrichtet über die von ihm erzählten Ereignisse, ist er ein Gewährsmann von beispielloser Unparteilichkeit; man muß staunen, daß ein Katholik in jener Ära erbitterter religiöser Kämpfe so unbefangen über die Arianer zu urteilen vermag.

Mittelbar wenigstens angeregt durch Th. Mommsens unlängst erschienene vorzügliche Ausgabe des „Chronicon Biclarense", versuche ich, in den folgenden Blättern zum erstenmal eine thunlichst abschließende, den Gegenstand erschöpfende, litterarhistorische Studie über den wackeren Biclarenser zu bieten.

---

1) Vgl. hierzu Aschbach, Westgothen, Lembke, Spanien, Felix Dahns bahnbrechende Forschungen, Könige V, S. 127 ff.; VI, S. 367 ff.; VII [1874] (= Westgotische Studien), Gams, O. s. B., K. G. Spaniens II², O. Zöckler, Leander, Herzog-Plitt'sche Realencykl. für prot. Theologie, 2. Aufl., Bd. VIII, S. 507—509, Hugo Hertzberg, Die Historien ... des Isidorus von Sevilla, Göttingen 1874, Th. Mommsen, [Prolegomena] zu seiner Ausgabe der Biclarensischen Chronik nebst vortrefflichem kritischen Apparat, Monum. German. hist. auct. ant. XI, pars I, p. 207 sqq., „Subsidia critica ad chronica tria" [„Chronicorum Victoris Tonnonnensis et Johannis Biclarensis et Caesaraugustanorum"], ebenda S. 165—177, Franz Görres, Leovigild, Jahrbücher für prot. Theol. XII, 1. Hft., S. 132—174, Leander von Sevilla, Zeitschr. für wissensch. Theol. XXIX, S. 36—50. — Weitere neuere Litteratur bei den einzelnen Abschnitten.

Die Gruppierung des Stoffes gestaltet sich recht einfach: Im ersten Abschnitt mache ich den Leser mit dem historischen Hintergrund bekannt, schildere in großen Zügen den Entscheidungskampf des Arianismus und der Orthodoxie in den Tagen Leovigilds und Rekareds. Abschnitt II bietet sodann das Lebensbild des Abtes und späteren Bischofs. Der dritte (Schluß-) Abschnitt endlich ist ausschließlich Untersuchungen über die Chronik selbst gewidmet.

I. Das westgotische Spanien im Übergangsstadium vom germanisierenden Arianismus zum romanisierenden Katholicismus (567/69 bis c. 590).

Der religiös-politische Gegensatz, dieser Krebsschaden sämtlicher arianischer Germanenstaaten des Vormittelalters — der religiöse Widerstreit war übrigens überall ungleich bedenklicher als der politische —, kam im Westgotenreich zuletzt unter König Leovigild (reg. 569—586) in unerwartet heftiger Weise zum Ausbruch.

Liuva, der bisherige Statthalter Septimaniens, nach einem fünfmonatlichen Zwischenreich zu Narbonne zum König ernannt (Ende 567), erkannte gar bald die Unmöglichkeit, auf die Dauer allein die dornenvolle Bürde der Herrschaft zu tragen, und erhob daher schon in seinem zweiten Regierungsjahr (569 im Januar oder April) Leovigild, seinen ungleich kräftigern Bruder, zum Mitregenten mit dem Rechte der Nachfolge, überließ ihm den unabhängigen Besitz Spaniens und behielt sich selbst bloß die Verwaltung von Septimanien vor [1]). Die Ernennung Leovigilds zum Mitregenten war die größte Wohlthat, die Liuva seinem Volke hätte erweisen können; in dem Vater Rekareds erblicken wir den wiederholten Retter der westgotischen Nation.

Leider steht nur eine Thatsache aus dem Vorleben des letzten

---

1) Vgl. Johannis abbatis monasterii Biclarensis chronica, ed. Th. Mommsen, Mon. Germ. hist., auct. ant. XI, pars I, p. 211. 212, anno II. Justini (jun.) imper., anno III. Justini, Isidor. Hispal. hist. Goth. ed. Arevalus VII, p. 123, c. 48. 49, „era 599. 605"; minder korrekt Greg. Tur. hist. Franc. IV, c. 38 („Monumenta"-Ausgabe!) und hiernach Fredeg. hist. Franc. epit. c. 63.

Arianerkönigs unumstößlich fest: Der Bruder Liuvas war zweimal vermählt, und seine erste Ehe fällt in die Zeit vor seinem Regierungsantritt; 569 war die erste Gemahlin, die Mutter des „Martyrers" Hermenegild und Rekareds des Katholischen, nicht mehr am Leben. Nach der gewöhnlichen Annahme wäre nun diese erste Gattin des arianischen Monarchen eine Katholikin Namens Theodosia aus hochberühmtem orthodoxen Hause, eine Schwester der Bischöfe Leander, Isidor und Fulgentius von Sevilla bzw. von Astigi und der Nonne Florentina gewesen. Diese Theodosia ist aber unter die fingierten Persönlichkeiten zu verweisen, weil den Zeitgenossen Johannes von Biclaro (Chron. anno 7. Justini, ed. Mommsen, S. 213), Isidor (De viris illustribus, c. 41, ed. Arevalus VII), Leander (Sanctimonialium regula ad Florentinam sororem cap. ult. (in Areval. Isidori Hisp. opp. I, p. 6) und Gregor von Tours (Hist. Franc. IV c. 38; V c. 38) völlig unbekannt und nur durch die getrübten Traditionen seit Lukas von Tuy, dem Chronisten des 13. (!) Jahrhunderts (Chron. mundi lib. II, ed. Andr. Schott, Hispan. illustr. IV, p. 49), bezeugt (s. Franz Görres, Leovigild a. a. O., S. 134 bis 137).

Unter den ungünstigsten Verhältnissen übernahm der neue Herrscher die Verwaltung Spaniens. Einheimische und auswärtige Feinde reichten sich die Hand, den Bau der Monarchie zu untergraben, und mißbrauchten den Katholicismus zum Deckmantel ihrer ehrgeizigen Absichten. Die katholischen Nachbarvölker, zumal die Sueven und Byzantiner, standen in einem geheimen Bündnis mit der orthodoxen romanischen Bevölkerung, die, mehrfach von Provinzialdynasten geleitet, ihre ketzerischen und germanischen Gebieter glühend haßte. Wie der römisch-katholische Adel, so war auch der verwilderte arianisch-gotische, der das Wahlrecht besaß, dem Königtum keineswegs hold und wünschte dasselbe in der bisherigen Ohnmacht zu belassen. Derselbe hochmütige Adel hielt die gotischen Gemeinfreien, dieses gesündeste Element des Staates, in einem Zustand unwürdiger Abhängigkeit und Unterdrückung [1]. Aber

1) S. Dahn, Germanische Studien = Bausteine, 6. Reihe, S. 283—288 und Görres, Leovigild a. a. O., S. 137 f.

Leovigild, dieser hervorragend tüchtige Monarch, ein zweiter Eurich, verzagte nicht. Ihm schwebte als Ideal vor ein national-gotischer Einheitsstaat mit einem starken, vor allem erblichen, sich auf einen gesunden Mittelstand stützenden, Königtum an der Spitze; die religiöse Einigung hoffte er, auf der Grundlage eines gemäßigten Arianismus durchzusetzen. Schon in seinem ersten Decennium erzielte er in dieser Hinsicht großartige Erfolge.

Nachdem Leovigild noch in seinem ersten Regierungsjahre (569) in zweiter Ehe Athanagilds Witwe Goisvintha geehelicht und so die Anhänger seines Vorgängers gewonnen hatte [1]), eröffnete er bereits 570 seine glänzende militärische Laufbahn als Regent und ging sofort zur Offensive über. In drei siegreichen Feldzügen (570—572 einschl.) drängte er die Byzantiner energisch zurück, entriß ihnen (570) Malaga [2]) und Bastetania, das heutige Baeza unweit des rechten Ufers des oberen Guadalquivir östlich von Cordova in der Provinz Jaen [3]), unterwarf (571) durch Verrat das abgefallene Asidonia, das heutige, aus der Geschichte Philipps II. bekannte, Medina Sidonia [4]) (östlich von Cadiz) und (572) durch Sturm das Zentrum der Insurrektion des Südens, das stolze Cordova [5]). Nachdem der Heldenkönig nach dem Ableben seines

1) Joh. Bicl. a. 3. Justini, Greg. Tur. hist. Franc. IV c. 38; V 38; IX 1; Fredeg. epit. c. 82.

2) Da in den Unterschriften des Toletanum III. weder der Bischof (Severus) von Malaga noch sein stellvertretender Archidiakon vorkommt, so scheint Malaga später, wahrscheinlich in der ersten Zeit Rekareds (586/87), abermals in den Besitz der Griechen übergegangen zu sein. Zurückerobert wurde die Stadt nebst dem Rest der oströmischen Besitzungen in Spanien, abgesehen von den wenigen Küstenstädten im heutigen Algarve, durch König Sisibut (reg. 612—621) um 615 (s. Isid. Hisp. hist. Goth., chron., ed. Arevalus VII. p. 127, nr. 61; p. 105, nr. 120 und den Briefwechsel Sisibuts mit dem byzantinischen Patricius Cäsarius, Epistolae Wisigoticae, ed. Gundlach, ep. 3—6 incl., Mon. Germ. hist., epistolarum T. III, p. 663—668).

3) Joh. Bicl. chron. ed. Mommsen, p. 212, a. 4. Justini: „Leovegildus rex loca Bastetaniae et Malacitanae urbis . . . vastat.“ . . .

4) Joh. Bicl. a. 5. Justini: „Leovegildus rex Asidonam . . . . occupat.“

5) Joh. Bicl. a. 6. Justini, p. 212 sq., Isid. hist. Goth., era 606 und die Siegesmünze Leovigilds mit der Aufschrift: „Leovigildus Rex | Cor-

Bruders Liuva (573) auch Septimanien unter seinem Scepter vereinigt hatte, führte er seinen siegreichen Heerbann gegen die nordischen Rebellen und bezwang die Provinz Sabaria [1]). Im folgenden Jahre (574) gelang dem unternehmenden Fürsten die gänzliche Unterwerfung Cantabriens (an beiden Ufern des obern Ebro), dessen tapfere Bewohner den welterobernden Römern sehr lange, bis auf die Zeiten Octavians Trotz geboten hatten [2]).

Eine neue Empörung rief den Gotenkönig nach den sogenannten Aregensischen Gebirgen, d. i. nach der Grenzscheide des gotischen und suevischen Gebietes südlich von Asturien. Er nahm den Provinzialdynasten Aspidius nebst Familie gefangen und vereinigte das ganze Gebiet wieder mit dem Reiche (575) [3]).

Der nächste Feldzug galt dem Suevenkönig Miro (reg. 570 bis 583). Die Veranlassung hierzu war nicht etwa bloß die haßerfüllte Gesinnung, die drohende Haltung des eifrig katholischen Fürsten gegen den ketzerischen Nachbar, sondern vor allem positive Akte. Am angemessensten ist es, Leovigilds ersten suevischen Feldzug als Rachekrieg wegen der Expedition Miros gegen den cantabrischen Stamm der Rucconen [4]), also gegen gotisches Gebiet, aufzufassen. Wie dem auch sei, Leovigild eröffnete (576) den Feldzug gegen das Suevenreich, bahnte sich unter Verheerungen den Weg in das Innere von Galläcien und zwang den Gegner,

---

doba(m) bis obtinuit" (Heiss, Descript. des monnaies des rois Visigoths, p. 82, nr. 10, pl. I), wodurch die zweimalige Einnahme Cordovas (572 und 584) durch den Gotenkönig verherrlicht wird.

1) Joh. Bicl. a. 7. Justini, p. 213: „Leovegildus rex Sabariam ingressus Sappos vastat." . . ., Isid. l. c. „Sabaria" ist wohl identisch mit dem heutigen Pueba de Sanabria im Bistum Astorga im südwestlichen Leon. Mommsen (ed. Joh. Bicl. chron., p. 213) denkt an die Stadt Toro bei Zamara.

2) Joh. Bicl. chron., p. 213, a. 8. Justini: . . . „Leov. rex Cantabriam ingressus provinciae pervasores interficit, Amaiam occupat, opes eorum pervadit et provinciam in suam revocat dicionem", Isid. l. c.

3) Joh. Bicl. chron., a. 9. Justini, p. 214, Isid. l. c.

4) bezeugt durch Joh. Bicl., a. 6. Justini, p. 212 sq.: „Miro . . . bellum contra Runcones [corr. Ruccones!] movet" und Isid. hist. Suev. ed. Arevalus VII, p. 136, nr. 91.

eine Gesandtschaft abzuordnen und demütig um Einstellung der Feindseligkeiten zu bitten. Der stolze Sieger bewilligte aber nicht einen förmlichen Friedensvertrag, sondern nur einen kurzen Waffenstillstand, wahrscheinlich in der Absicht, dadurch die Niederlage Miros zu einer dauernden zu machen [1]). Auch im Südosten der Halbinsel mußte der Bruder Liuva's Rebellen bekämpfen: 577 hatte er in der Gebirgslandschaft Orospeda eine zweimalige Empörung, zuerst der Städte und dann der Bauern, zu unterdrücken [2]).

Aber keineswegs ausschließlich militärisch war der Gotenkönig für seinen Einheitsstaat erfolgreich thätig: Mit eiserner Strenge brach er die Macht des hochmütigen (arianischen) Adels, der seit Generationen, wie die Königswahl, so auch den Königsmord als sein Vorrecht nur zu oft bethätigt hatte [3]), verhalf dem gotischen Gemeinvolke auch noch durch andere Mittel zu der ihm zukommenden Stellung im Staate, durch die Gründung der Stadt Reccopolis [4]), sowie auf dem Wege der Gesetzgebung [5]), endlich verschaffte er der Königsgewalt auch sonst erhöhtes Ansehen: Durch Ernennung seiner beiden Söhne Hermenegild und Rekared zu Mitregenten (573), natürlich unter völliger Aufrechthaltung seiner eigenen Oberhoheit

---

1) Joh. Bicl., a. 10. Justini, p. 214: „Leov. rex. in Gallaecia Suevorum fines conturbat et a rege per legatos rogatus pacem eis pro parvo tempore tribuit.“

2) Joh. Bicl., a. 1. Tiberii II. imperatoris, p. 215: „Leov. rex Orospedam ingreditur.“ . . .

3) Vgl. Joh. Bicl., a. 2. Tiberii II. imperatoris, p. 215, Greg. Tur. hist. Franc. V, 38, Isid. hist. Goth., era 606, chronologia et series regum Gothorum, era 606.

4) Joh. Bicl., a. 2. Tiberii a. a. O., Isid. l. c., chron. et series etc. l. c. und die Münzen (Heiß, S. 84, Nr. 22): „Liuvigildus Rex | Reccopolita“ und (a. a. O. Nr. 23): „Leuvigildus Rex | Reccopoli(m) fecit.“ Diese Rekared zu Ehren benannte Stadt, die später dem Vandalismus der Araber geopfert wurde, lag in der Provinz Celtiberien zwischen dem oberen Tajo und dem oberen Duero.

5) S. Rekareds „Antiqua“, ed. Bluhme, Bonn 1847, S. X und 2, Fragment von c. 277 der Sammlung, und Görres, „Leovigild“ a. a. O., S. 147 ff.

und ohne Realteilung des Reiches in Provinzen [1]), durch teilweise Einführung des byzantinisch-römischen Hofceremoniells [2]), durch umfassende Thätigkeit auf dem Gebiete des Münzwesens [3]), durch Bereicherung des Fiskus [4]), endlich nicht am wenigsten durch Begründung der festen Residenz Toledo [5]).

Leovigild beschloß, das ruhmvolle Werk eines Jahrzehntes zu krönen, und vermählte im Jahre 579 seinen älteren Sohn Hermenegild mit der katholischen Prinzessin Ingundis, einer Tochter des austrasischen Frankenkönigs Sigibert von Rheims und Brunhildens. Die beharrliche Weigerung der jungen Frau, dem Glauben ihres arianischen Gemahls zu folgen, entzweite sie mit der fanatischen Arianerin Goisvintha, die ihr doppeltes Ansehen als Stiefschwiegermutter (!) und Großmutter — Ingundis' Mutter Brunhilde war der ersten Ehe Goisvinthas mit König Athanagild ent-

---

1) Joh. Bicl., a. 7. Justini a. a. O.; ungenau Greg. Tur. hist. Franc. IV, 38.

2) Isid. hist. Goth., era 606, chron. et series etc., era 606, der sogen. Paulus Emeritensis de vitis patrum Emeritensium c. 12 bei Aguirre, Coll. max. Hispan. concil. T. IV und die Münzen, welche den König im vollen Schmuck der Königsgewalt zeigen (bei Heiß, S. 81—84, Nr. 1—4. 4ª. 5. 7. 11. 13. 13ª. 24—27ª inkl. und sonst; s. Görres, „Leovigild" a. a. O., S. 143—145.

3) 27 echte Goldmünzen Leovigilds mit 13 Prägorten (Saragossa, Cordova, Egessa, Elvora, Merida, Sevilla, Lebea, Narbonne, Portocale [Oporto], Reccopolis, Rhoda, Toledo, Tucci), außerdem 7 Münzen (Prägort ungewiß!) bei Heiß, S. 81—84 nebst pl. I. XIII.

4) Joh. Bicl. a. 8. 9. Justini, Isid. hist. Goth., era 606. Später (seit 580) wurde der Staatssäckel auch auf Kosten der katholischen Kirche gefüllt (s. unten S. 113). — Über die praktische Identität von fiscus und aerarium, über die Verschmelzung des königlichen Vermögens mit dem Staatsgut bis 653 s. die scharfsinnigen Erörterungen von Dahn, Könige VI, S. 252 f. und Rud. Sohm, Altdeutsche Reichs- und Gerichtsverfassung, Weimar 1871, S. 27—31.

5) Vgl. Joh. Bicl., a. 4. Just. a. 4. Tiberii, Greg. Tur. hist. Franc. V 38; VI 43, den sogen. Paul Emerit. c. 12, Isid. hist. Goth., era 606, chron. et series etc., era 606 und die Akten des Toletanum III. von 589 (Mansi IX, S. 977), wo Toledo bereits „urbs regia" heißt (dies das Ergebnis der Regierung Leovigilds, nicht Rekareds, der damals erst wenige Jahre regiert hatte!).

stammt [1]) — mißbrauchte, auf das Gewissen ihrer Enkelin einen Zwang auszuüben. Obgleich nun der Zweck der Verschwägerung mit dem Rheimser Merovingerhof vereitelt war [2]), so begnügte sich der König dennoch mit einer Art von ehrenvoller Verbannung des jungen Ehepaares, um den Frieden in seinem Palaste wiederherzustellen, und wies daher seinem Sohne, natürlich unter völliger Aufrechthaltung seiner eigenen Oberhoheit, ein eigenes Gebiet als Herrschaft und Residenz an. Wahrscheinlich wurde der Prinz jetzt unter Belassung des bereits 573 verliehenen Königstitels zum Statthalter („dux") eines Teiles von Bätica mit der Hauptstadt Sevilla (Hispalis) ernannt [3]).

Nach einiger Zeit ließ sich Hermenegild durch die lebhaften Bitten seiner jugendlichen Gemahlin und die eindringlichen Belehrungen Leanders, des späteren Bischofs von Sevilla, bewegen, die Lehre des Arius abzuschwören und zur katholischen Kirche überzutreten [4]). Nicht mit Unrecht erblickte Leovigild schon in der Konversion des Sohnes eine Kriegserklärung wider Vater und Reich. Und in der That zögerte Hermenegild nicht lange, seinen politischen Abfall auch formell zu vollziehen. Weit entfernt, abzudanken — nur dieser Ausweg hätte einem loyalen Königsohn in so schwieriger Lage offen gestanden! —, kündigte er offen seinem Vater den Gehorsam auf, ließ in seinem eigenen Namen Münzen schlagen, machte Sevilla zum Hauptsitz seiner Rebellion, bewog noch manche andere Städte und Burgen des Südens, sein hochverräterisches Unternehmen zu unterstützen [5]), und gar bald schien

---

1) S. Greg. Tur. hist. Franc. IV, 27, Venant. Fortunat. (ed. Leo, „Monumenta"-Ausgabe!) carm. VI, 2. 3. 7; VII, 1, Fredeg. hist. Franc. epit. c. 57.

2) Vgl. Dahn, German. Studien, S. 291 f.

3) Joh. Bicl., a. 3. Tiberii, p. 215, Greg. Tur. V c. 38 und Dahn, Könige VI, S. 330.

4) S. Greg. Tur. hist. Franc. V, c. 38, Fredeg. hist. epit. c. 83, S. Greg. M. Dialog. III, c. 31 (edit. Maurin.) und, wohl dem letzteren folgend, Paulus Diaconus hist. Langob. III, c. 21, ed. G. Waitz.

5) S. Joh. Bicl., a. 3. Tiberii a. a. O., Isid. Hisp. chron. ed. Arevalus VII, p. 104, nr. 117, hist. Goth., era 606, Greg. Tur. hist. Franc. V, c. 38 und drei Empörungsmünzen des Prinzen mit den Aufschriften „Er-

Spanien in zwei große feindliche Lager geteilt zu sein [1]). Die arianischen Goten, sogar der trotzige Adel, sowohl aus Furcht vor dem gewaltigen Leovigild, als auch aus dem der westgotischen Rasse eigentümlichen religiösen (zunächst noch arianischen) Fanatismus [2]), blieben im großen Ganzen ihrem Heldenkönig treu, während die römische Bevölkerung, zumal die katholischen Basken im Norden, mit wenigen Ausnahmen die Sache des rebellischen Neubekehrten verfocht. Nicht minder unterhielt der Fürst von Bätica staatsgefährliche Verbindungen mit dem orthodoxen Ausland, mit Byzantinern, Sueven und Franken. Die Zeitgenossen Johannes von Biclaro [3]), Isidor von Sevilla [4]) und Gregor von Tours [5]), wenngleich eifrig katholische Prälaten, verdammen übereinstimmend den Prinzen als schuldbefleckten Aufrührer (als „rebellis" und „tyrannus" im antiken Sinne = Usurpator, Thronanmaßer) wider Vater und Reich. Die beiden Spanier lassen sogar das religiöse

menigildi bezw. Ermenegildi | Incliti regis" und „Ermenegildi | Regi a Deo Vita" bei Heiß, préface, p. II, p. 38. 40. 87. 151. 154 und pl. II. Sämtliche drei Medaillen zeigen das Brustbild des Hochverräters mit dem Diadem geschmückt und in der Mitte ein Kreuz. Vgl. auch Emil Hübner, Inscr. Hisp. Christ., p. 22, nr. 76: „In nomine domini anno feliciter secundo regni domni nostri Erminigildi regis, quem persequitur genetor sus dom(nus) Liuvigildus rex in cibitate Ispa(lensi) ducti Aione." Diese ursprünglich hispalensische Inschrift — man fand sie 1669 zu Alcala de Guadaira auf einer Marmorplatte — gehört dem Jahre 580/81 an, wie sich aus dem „anno secundo" ... ergiebt, fällt also in die Zeit nach Beginn der Revolution Hermenegilds und vor Eröffnung des eigentlichen Krieges zwischen Vater und Sohn. Sie hat eine entschieden rebellische Tendenz und sucht — dies beweisen die Worte quem persequitur — den schuldigen Sohn auf Kosten des Vaters zu entlasten. Der Sinn der Schlußworte ducti Aione ist rätselhaft; Th. Mommsen (ed. chron. Joh. Bicl., p. 215, Anm.) liest ducti aione, fügt indes ein ? hinzu. Hübner a. a. O. vermutet, daß da nur mehr eine unvollständige Inschrift vorliegt, deren Fortsetzung (auf einem anderen Steine) verloren ist.

1) Isid. chron., p. 104, nr. 117: „Gothi per Hermenegildum ... bifarie divisi mutua caede vastantur."

2) Dahn, Germanische Studien, S. 301.

3) A. 3. 6. Tiberii, a. 1. 2. Mauricii ed. M., p. 215. 216 sq.

4) Chron., p. 104, nr. 117, hist. Goth., era 606, hist. Suevor.

5) Hist. Franc. V c. 38; VI c. 43.

Moment, die Konversion des Prinzen, aus ihrer Schilderung ganz fort. Übrigens ist einzuräumen, daß die Königin Goisvintha in der Zeit zwischen der Bekehrung Hermenegilds und seinem auch formellen Abfall, so viel an ihr lag, den Konflikt zwischen Vater und Sohn verschärft hat; die Worte des Biclarensers [1]): „Hermenegildus factione Gosuinthae reginae tyrannidem assumens" etc. lassen sich nicht anders deuten; zudem bezeichnet derselbe besonnene Autor die Stiefmutter des Rebellen an einer anderen Stelle ausdrücklich als beständige Feindin der Katholiken [2]).

Der so weitverzweigten Insurrektion gegenüber nahm Leovigild vorläufig seine Zuflucht zu einem Mittelweg und suchte einerseits den pflichtvergessenen Sohn zur Rückkehr von seiner verderblichen Bahn zu bewegen, anderseits war er darauf bedacht, ihn von den Bundesgenossen zu trennen.

Ursprünglich hegte der Monarch, zwar Arianer aus Überzeugung, aber kein Fanatiker und in erster Linie stets von staatsmännischen Rücksichten geleitet, gegen die Orthodoxen keine Feindschaft: vor 579/80 lassen sich keine Katholikenmaßregelungen Leovigilds nachweisen [3]). Allmählich indes mußte die Stimmung des Herrschers gegen die Katholiken eine andere werden, da ja die Orthodoxie allenthalben als politische Macht im Bunde mit den rechtgläubigen Reichsfeinden seinen Einheitsbestrebungen entgegentrat. Jetzt aber erblickte der Monarch die zahlreichsten, thätigsten und bedeutendsten Verbündeten seines Sohnes mit Recht gerade in den spanischen Katholiken. So unternahm denn der König endlich den Versuch, der arianischen Staatskirche die Alleinherrschaft innerhalb der Halbinsel zu verschaffen. Übrigens maßregelte er die Katholiken nicht etwa à la Geiserich oder gar Hunerich, sondern nach der Manier Thrasamunds. Er ließ durch eine Synode seiner Sekte 580 zu Toledo die den Katholiken so sehr verhaßte Wiedertaufe als Bedingung des Übertritts zum Arianismus abschaffen (ein sehr

1) A. 3. Tiberii, ed. M., p. 215.

2) A. 7. Mauricii ed. M., p. 218: „. . . catholicis semper infesta."

3) Dies hat schon Dahn, Könige V, S. 136, sich stützend auf Joh. Bicl., a. 4. Tib., verglichen mit Greg. Tur. hist. Franc. V, 38; V, 1. 6. 34; VI, 1, richtig gegenüber Helfferich, Westgoten-Recht, S. 11, betont.

kluger Schachzug!), suchte durch reichliche Bestechungen manche Katholiken zu seiner Staatskirche herüberzuziehen, gab sich den Schein, als gäbe es gar keinen Unterschied zwischen beiden Formen des Christentums, besuchte sogar zuweilen katholische Kirchen. In derselben Tendenz nahte der Vater Hermenegilds sich ehrfurchtsvoll den Stätten der Martyrer, schien gleich den Orthodoxen das in Merida aufbewahrte angebliche Gewand der heiligen Eulalia, einer erlauchten Blutzeugin aus der Zeit des sogen. Dacian-Sturmes (304/5), als kostbare Reliquie zu schätzen, stattete den frommen, allverehrten Abt Nunctus mit Grundbesitz aus, gewährte endlich gar einst einem Kloster für die von seinen Truppen verübten Plünderungen Schadenersatz.

Anderseits aber vermied der Monarch auch strengere Maßregeln nicht ganz. Manche katholische Bistümer verloren ihre Steuerfreiheit und ihre Einkünfte zugunsten des Fiskus. Viele hervorragende Bischöfe und Geistliche überhaupt wurden verbannt, so z. B. Fronimius von Agde in Septimanien, Mausona von Merida und der spätere Abt von Biclaro. Ein Mönch, der freilich den König schwer beleidigt hatte, wurde zur Geißelung und zum Exil verurteilt. Nicht alle damals gemaßregelten Geistlichen waren übrigens hochverräterische Komplizen des rebellischen Prinzen, so z. B. sicher nicht Mausona und der ehrenwerte Biclarenser, beide geborene Goten [1]). Jener Vorwurf trifft aber mit Recht Leander, der noch im Exil sich am byzantinischen Hof für den Aufrührer verwandte [2]).

Was das Ergebnis von Leovigild's Religionspolitik anbelangt, so konnte sich zwar der Monarch trotz des Abfalls vieler einzelner Katholiken — zu diesen Apostaten gehörte sogar ein Bischof, Vincentius von Saragossa [3]) — nicht rühmen, den unzweifelhaften

---

1) Das Nähere weiter unten II, S. 120f.

2) S. Acta conc. Tolet. III. (Mansi IX, p. 977 sqq.), Joh. Bicl., a. 4. Tiberii, a. 5. Maur., Isid. hist. Goth., era 606, era 624, de viris ill., c. 41—44, den sogen. Paul von Merida, c. 3. 9—14, chronol. et series, era 606, Greg. Tur. hist. Franc. V, 38. 44; VI, 18. 40; IX, 24, de glor. mart. I, c. 82, de glor. confess., c. 12, Fredeg. hist. epit., c. 82.

3) S. Joh. Bicl., a. 4. Tiberii, Isid. hist. Goth., era 606, de vir. illust., c. 43.

Sieg des intelligenteren Katholicismus, dieses damals kulturell Besseren, über den Arianismus auch nur hinauszuschieben. Immerhin gelang es dem umsichtigen Herrscher, zumal durch die Toletanische Synode und die damit zusammenhängenden Maßregeln, den Samen der Zwietracht unter die römische Bevölkerung auszustreuen und so der ferneren Agitation des politischen Katholicismus zugunsten des Rebellen einen wirksamen Damm entgegenzusetzen.

Mit derselben klugen Beharrlichkeit wußte Leovigild dem Sohne die fränkischen Bundesgenossen abwendig zu machen. Die fränkische Koalition — die Merovinger Chilperich von Soissons, Guntram von Orléans und Childebert von Rheims, der junge Bruder Ingundis', oder vielmehr dessen Mutter Brunhilde schickten sich an, den Goten Septimanien zu entreißen — wußte Leovigild auf unblutigem Wege zu durchkreuzen. Er knüpfte mit Chilperich (580) Unterhandlungen an, in der Absicht, seinem jüngerem Sohne Rekared die Hand der Tochter Chilperichs und der berüchtigten Megäre Fredegunde, Riganthis, zu verschaffen. Diese diplomatischen Verhandlungen schleppten sich zwar bis 584 hin und führten schließlich doch keine neue westgotisch-fränkische Verschwägerung herbei, genügten aber vollständig, die merovingische Koalition zu sprengen [1]).

Hierauf unterwarf der Gotenkönig 581 die aufrührerischen Basken und eröffnete 582 den eigentlichen Feldzug gegen Hermenegild, nachdem dieser den Vorschlag des Vaters, die Sache friedlich beizulegen, zurückgewiesen, durch die Einnahme der wichtigen Stadt Merida [2]). Im folgenden Jahre (583) schritt Leovigild zur Belagerung von Sevilla; vergebens hoffte der Aufrührer auf wirksamen Entsatz durch Sueven und Griechen. König Miro erschien zwar mit einem Heere vor der Bätisstadt zur Unterstützung seines bedrängten Glaubensgenossen, wurde aber von Leovigild umzingelt und gezwungen, sich als Vasallen des Goten-

---

1) Vgl. Greg. Tur. hist. Franc. VIII, c. 28; V, 42; VI, 45 (wegen der Zeit V, 44; V, 34; VI, 1, verglichen mit V, 42) VI, 3. 12. 31.

2) S. Joh. Biel., a. 5. 6. Tiberii, Greg. Tur. hist. Franc. V, 38; VI, 18 und die 4 emeritensischen Siegesmünzen Leovigilds bei Heiß, S. 82. 83, Nr. 13. 13a. 14. 15.

reiches zu bekennen [1]), und verschied bald nachher, wahrscheinlich noch vor Sevilla [2]). Eborich, Miros Sohn und Nachfolger, huldigte gleichfalls dem gewaltigen Sieger als seinem Oberlehnsherrn [3]). Das suevische Kontingent fand also unzweifelhaft gar nach dem Tode Miros Verwendung gegen die Bätisstadt! Auch das byzantinische Bündnis erwies sich für den Rebellen als fruchtlos, da die von Leander in der oströmischen Hauptstadt erbetene Unterstützung ausblieb, und die im südlichen Spanien stationierten Griechen es vorzogen, der Fehde zwischen Vater und Sohn fern zu bleiben [4]). 584 nach heldenmütiger Verteidigung fiel die Bätisstadt in die Hände des Gotenkönigs [5]).

Hermenegild entkam rechtzeitig und hoffte vergebens, seinen siegreichen Vater bei der Burg Osser oder Ossetum — sie lag ein wenig unterhalb von Sevilla am rechten Ufer des untern Bätis — in einem Hinterhalt zu vernichten. Denn Leovigild er-

---

1) Greg. Tur. hist. Franc. VI, 43 läßt den König Miro dem katholischen Sohne gegen den rebellischen Vater Entsatz bringen ([Leovigildus] cognovit Mironem regem contra se cum exercitu residere. Quo circumdato sacramento exigit, sibi in posterum fore fidelem etc.), ebenso Joh. Bicl. a. 1. Mauricii ed. M., p. 216: „Leovegildus rex civitatem Hispalensem congregato exercitu obsidet et rebellem filium gravi obsidione concludit, in cuius (cuius hier natürlich = Hermenegildi filii!) solacium (= auxilium) Miro . . . ad expugnandam Hispalim advenit . . . Isidor, seine Vorlage (den Biclarenser) mißverstehend und das cujus auf das ganz entfernt stehende „Leovegildus" beziehend, berichtet (hist. Suev., ed. Arev., p. 136, nr. 91): „deinde (Miro) in auxilium Leovigildi . . . adversus rebellem filium ad expugnandam Hispalim pergit . . ., läßt also im Widerspruch mit dem geschichtlichen Zusammenhang den Suevenkönig dem ihm verhaßten ketzerischen Vater gegen den rechtgläubigen Sohn zu Hülfe eilen! Diese Deutung der drei Quellenstellen im selbständigen Anschluß an die scharfsinnige Ausführungen H. Hertzbergs, Die Historien . . . des Isidorus von Sevilla, S. 62 f.

2) S. Joh. Bicl., a. 2. Mauricii, Isid. hist. Suev., l. c., Greg. Tur. hist. Franc. VI, 43.

3) S. Joh. Bicl., a. 1. Mauricii, Isid. hist. Suev., l. c., Greg. Tur. l. c.

4) S. Joh. Bicl., a. 2. Mauricii, Greg. Tur. V, 38; VI, 43.

5) S. Joh. Bicl., a. 3. Tiberii, a. 1. 2. Mauricii, Isid. chron., Greg. Tur. VI, 33 und die beiden hispalensischen Siegesmünzen Leovigilds bei Heiß, S. 38. 83, Nr. 16. 16a, pl. I.

hielt rechtzeitig Kunde von dem Anschlag, zog, beherzt wie immer, mit sämtlichen Streitkräften heran und ließ das Kastell einäschern [1]). Von Cordova aus versuchte hierauf der Hochverräter mit Hilfe der Byzantiner den jetzt ungleichen Kampf fortzusetzen, aber der griechische Statthalter ließ sich durch das Gold Leovigilds bestimmen, die Sache seines Schützlings aufzugeben. Bald öffnete griechischer Verrat dem Gotenkönig auch die Thore von Cordova [2]). Damit war auch das Schicksal des Empörers entschieden. Der unglückliche Rebell nahm in Cordova seine Zuflucht zu einer Kirche; er befand sich jetzt in einem Asyl, und der Vater erteilte ihm durch Rekared die eidliche Zusage der Straflosigkeit, im Fall er jenen unverletzlichen Ort verließe. Hermenegild warf sich seinem Vater zu Füßen und rechnete auf vollständige Begnadigung. Aber Leovigild vergaß seinen Schwur; er heuchelte zuerst Rührung und umarmte den Sohn, dann aber beraubte er ihn des Königstitels und seiner Provinz und verurteilte ihn als Verräter an Religion, Vater und Reich zur Verbannung nach Valencia (März 584) [3]).

Ungefähr ein Jahr nachher (wahrscheinlich am 13. April 585) wurde der unglückliche Hermenegild zu Tarragona durch einen gewissen Sisbert enthauptet [4]). Ob der ein Jahrtausend später durch Papst Sixtus V. kanonisierte Königssohn als katholischer Martyrer starb, muß bei dem beredten Schweigen unserer vorzüglichsten Quellen, der eifrigen Katholiken und Zeitgenossen, der Spanier Johannes von Biclaro und Isidor, des fränkischen Geschichtschreibers Gregor von Tours, die ihn nur als sträflichen Rebellen charakterisieren, und selbst des sogenannten Paul von Merida (c. 16), eines fanatischen Gegners des Ketzers Leovigild

1) S. Greg. Tur. VI, 43.

2) S. Joh. Bicl., a. 2. Mauricii, Greg. Tur. V, 38; VI, 40. 43 und die Siegesmünze mit der Aufschrift „Leovigildus Rex | Cordoba(m) bis obtinuit“.

3) S. Joh. Bicl., a. 2. Mauricii, Isid. hist. Goth., era 606, Greg. Tur. V, 38; nur der letztere erwähnt den Eidbruch des Königs.

4) Vgl. Joh. Bicl., a. 3. Mauricii, Greg. Tur. VIII, 28; IX, 16, Fredeg. hist. ep., c. 83. 87. 92, Greg. M. Dial. III, c. 30. 31, Paul. Diacon. hist. Langob. III, c. 21.

(c. 10. 11. 16), sowie in Berücksichtigung des Umstandes, daß der freilich zeitgenössische Bericht des Papstes Gregor I. (Dial. III, 31), der den Prinzen als Blutzeugen gelten läßt, höchst einseitig gefärbt ist, dahingestellt bleiben, wie denn überhaupt die näheren Umstände der Katastrophe in undurchdringliches Dunkel gehüllt sind.

Unmittelbar vor dem Untergang Hermenegilds wußte Leovigild die Thronstreitigkeiten im Suevenlande geschickt zu benutzen, um dieses seinem Reiche nach einem, wie es scheint, kurzen Feldzug einzuverleiben (585) [1]).

Leovigild bot in seinem letzten Lebensjahr (585/86) alles auf, um auch seine neuen suevischen Unterthanen dem Arianismus wieder zuzuführen. Vor allem ließ er, um den Einfluß des katholischen Episkopats zu lähmen, in einigen Diöcesen, in Lugo, Oporto, Tuy und Viseu, arianische Gegenbischöfe ernennen, und in der That traten sehr viele Sueven zur arianischen Staatskirche über [2]).

Der Frankenkönig Guntram suchte unter dem Vorwand, die Hinrichtung Hermenegilds und die Schmach seiner Nichte Ingundis zu rächen, dem großen Nachbarstaat Septimanien zu entreißen, aber diese wichtige Grenzprovinz wurde durch Rekared siegreich verteidigt. Auch die fränkische Flotte, die jetzt in Galläcien landen sollte, erlitt infolge der umsichtigen Dispositionen Leovigilds eine furchtbare Niederlage [3]).

Bald nachher warf sich ein gewisser Malarich im ehemaligen Suevenreich zum König auf und fand Anhänger. Aber schnell wurde der Usurpator von den Feldherrn des Gotenherrschers besiegt, dessen Insurrektion im Keime erstickt und Malarich selbst gefangen [4]).

Im Jahre 586, zwischen dem 13. April und dem 8. Mai,

---

1) S. Joh. Bicl., a. 2. 3. Mauricii, Isid. hist. Suev., hist. Goth., era 606, chronol. et series, era 606; Greg. Tur. VI, 43, Fredeg. hist. epit., c. 83 und die Siegesmünze mit der Aufschrift „Leovigildus Rex | Portocale Victi (corr. Victoria) bei Heiß, S. 83, Nr. 21a. 85, pl. XIII, Nr. 1.

2) S. Joh. Bicl., a. 5. Mauricii, Acta concil. Tolet. III (Mansi IX, p. 979. 1000).

3) S. Joh. Bicl., a. 3. Mauricii, Greg. Tur. VIII, 30. 35. 38.

4) S. Joh. Bicl., a. 3. Mauricii.

starb der große Gotenkönig infolge einer schweren Krankheit in seinem Palaste zu Toledo [1]. Die Mitteilung der beiden Gregore, der Monarch hätte sich auf dem Todbette dem noch unlängst so bitter befehdeten Katholicismus zugewandt, ist von der Kritik schon längst als Fabel zurückgewiesen worden. Leovigild starb vielmehr, wie er gelebt hatte, als Arianer; darum weist ihm der fanatische Autor von Merida folgerichtig einen Platz im tiefsten Höllenpfuhle an.

Leovigild hatte vor seinem Tode die Genugthuung, über alle seine Feinde triumphiert zu haben, und es liegt ein bedeutsamer Beweis für die gewaltige Persönlichkeit dieses Heldenkönigs in dem Umstand, daß ihm sein Sohn Rekared, ohne Unruhen hervorzurufen, in der Königswürde, wie in einem Erbreiche folgen konnte [2]. Aber den schließlichen Sieg der Religion, unter deren Ägide sein gefährlichster Gegner die Fahne der Empörung aufgepflanzt hatte, vermochte auch Leovigild nicht zu verhindern. Mit ihm sank auch der Arianismus in die Gruft: Rekared, der doch als Prinz die Politik seines Vaters eifrig unterstützt hatte, sogar an seiner Seite gegen den Bruder zu Felde gezogen war (Greg. Tur. V, 38), wies dem Glauben des Athanasius diejenige gewaltige Rolle zu, die der Vater dem Arianismus zugedacht hatte. Schon im zehnten Monat seiner Regierung (586/87) konvertierte der junge König, und auf der dritten toletanischen Synode, dem großen westgotischen Bekehrungskonzil, wurde der Sieg des Katholicismus über die Lehre des Arius in glänzender Weise inauguriert; überhaupt nahm der „spanische Konstantin“, unterstützt von einem Leander und Mausona, Prälaten von seelenbeherrschendem Einfluß, mittelbar gefördert durch die Nachwirkung des kraftvollen Regiments seines Vaters, die Katholisierung der Halbinsel mit solcher Energie in die Hand,

---

1) S. Acta conc. Tolet. III. (Mansi IX, p. 977), Hübner, Inscr. Hisp. Christ., p. 49, nr. 155, Joh. Bicl., a. 4. Mauricii, Isid. hist. Goth., era 606, den sogen. Paulus Emerit. c. 16, chronica regum Wisigoth. ed. Arevalus VII, chronol. et series, era 606, Greg. Tur. VIII, 46, Fredeg. chron., c. VI.

2) S. Joh. Bicl. a. 4. Mauricii.

daß Spanien kaum ein Menschenalter später ein durch und durch orthodoxes Land war [1]).

II. Lebenslauf des Biclarensers.

1. Johannes, ein katholischer Gote, wurde in der lusitanischen Stadt Scalabis — heute Santarem am rechten Ufer des untern Tajo in der portugiesischen Provinz Estremadura (vgl. Forbiger III, 39 und v. Spruner-Menke) —, wahrscheinlich um die Mitte des sechsten Jahrhunderts geboren. Als junger Mann begab er sich nach Konstantinopel, widmete sich dort dem Studium der lateinischen und griechischen Sprache und kehrte frühestens erst nach sieben Jahren nach Spanien zurück [2]). Die Zeit dieses Aufenthaltes in der oströmischen Hauptstadt läßt sich nicht genau feststellen; nur so viel ist gewiß, daß der spätere Abt nach seinen eigenen Worten (chronic. a. 7. Iustini imp., Leovegildi 5.) im Jahre 573

---

1) S. Acta Tolet. III. (Mansi IX, p. 977 sqq.), Hübner, Inscr. Hisp. Christ., p. 49, nr. 155, Joh. Bicl., a. 5—8 (incl.) Mauricii, Isid. Hisp. chron., hist. Goth., era 624, de viris illust., c. 41, den sogen. Paul. Emerit. c. 16—18 (incl.), chronol. et ser. reg. Goth., aera 624, Greg. Tur. IX, 15. 16, Fredeg. chron., c. VIII, Greg. M. Dial. III, 31, Greg. M. epistol. l. I, ep. 43, („Monumenta-Ausgabe"), l. IX, ep. 122 (editio Maurina!).

2) Isid. Hisp. de viris illust., c. 44, nr. 62, p. 162, ed. Arevalus, Isidori opp. VII: „Joannes Gerundensis ecclesiae episcopus, nativitate Gothus, provinciae Lusitaniae Scalabi natus. Hic cum esset adolescens, Constantinopolim perrexit, ibique Graeca et Latina eruditione munitus, post decem et septem annos in Hispaniam reversus est." Mit Arevalus nehmen einen 17jährigen Aufenthalt unseres Johannes zu Byzanz an: Florez, España sagrada VI, 361 sqq. („Del Biclarense illustrado"), Gams, O. s. B., K.G. von Spanien II [2], S. 60, Bähr, Die christlichen Dichter und Geschichtschreiber Roms, S. 109, Lembke, Spanien I, S. 240 und Th. Mommsen, ed. chron. Joh. Biclar., Mon. Germ. hist., auct. ant. XI, pars I, p. 207 sq. Ich ziehe in Übereinstimmung mit Teuffel-Schwabe, Geschichte der römischen Litteratur, Bd. II, 5. Aufl., Leipzig 1890, §§ 484, 5, S. 1255, und Ad. Ebert, Litteratur des Mittelalters I, 2. Aufl., Leipzig 1889, S. 587 die Lesart des Bignäus („septimo demum anno") (s. die Note des Arevalus a. a. O., S. 163) vor, weil der geschichtliche Zusammenhang mehr dafür spricht.

zu Byzanz weilte. Über den vieljährigen Aufenthalt des Biclarensers in der oströmischen Residenz ist uns außer der kurzen Notiz Isidors nichts Sicheres bekannt, als die eben citierte Stelle in der Chronik unseres Johannes, wonach im Jahre 573 während der Anwesenheit des letzteren zu Byzanz eine fürchterliche Pest wütete: „In regia urbe mortalitas inguinalis plagae exardescit, in qua multa milia hominum vidimus defecisse.“ Nach Spanien zurückgekehrt, sah Johannes sein Vaterland infolge von Hermenegilds Aufstand in einen schrecklichen Bürgerkrieg verwickelt. König Leovigild, bemüht, ehe er das Schwert zog, den rebellischen Sohn von seinen eifrigsten und wichtigsten Verbündeten, den spanischen Katholiken und zumal der Geistlichkeit, zu trennen, richtete u. a. auch an unsern Johannes die Aufforderung, zur arianischen Staatskirche überzutreten. Auf seine standhafte Weigerung wurde er zum Exil verurteilt und gar nach Barcelona, dem Mittelpunkt des damaligen westgotischen Arianismus (s. Gams, Kirchengeschichte Spaniens II², 60 f.), verwiesen (579/580). Da Johannes kein Complice des hochverräterischen Prinzen war, im Gegenteil laut seiner Chronik den Aufstand auf's schärfste mißbilligte, überhaupt unbeugsames Festhalten an der Orthodoxie mit wahrem Patriotismus und unverbrüchlicher Treue gegen seinen arianischen König zu vereinigen wußte, so erlitt er und gleichzeitig auch Bischof Mausona von Merida ohne Zweifel unschuldig Verbannung und Schmach. Leovigild mochte wohl darüber grollen, daß Johannes und Mausona, geborene Goten, der katholischen Kirche angehörten. Das unverdiente Exil des wackeren Johannes dauerte sechs bis sieben Jahre, bis zum Tode Leovigilds (586); so lange mußte er zu Barcelona in unvermeidlichem Verkehr mit verbissenen arianischen Fanatikern ausharren [1]). Sein Los

1) Isid. Hisp. de vir. ill., c. 44, nr. 62: „(Joannes ... reversus) eodem tempore, quo incitante Leovigildo rege, Ariana fervebat insania. Hunc supradictus rex cum ad nefandae haeresis crudelitatem (corr. credulitatem!) compelleret, et hic omnino resisteret, exilio trusus, et Barcinonem relegatus per decem annos multas insidias vel persequutiones ab Arianis perpessus est.“ Der spätere Abt wurde nicht schon 572 bezw. 575 oder 577 (Ansicht Mommsens) exiliert, wie Külb (Johannes von Biclaro,

war härter als das Mausonas; denn dieser wurde nicht zu den Goten geschickt, sondern, mit drei Begleitern in ein Kloster verwiesen, milde behandelt (582) (Vitae patrum Emeritens. c. 13, ed. Aguirre, Concilia IV) und später (585) durch ein königliches Dekret seinen Diöcesanen wiedergegeben (Vitae etc. c. 13. 14). Es ist bezeichnend für den hochherzigen Charakter des Biclarensers, daß er in der Chronik sich über sein Exil völlig ausschweigt.

2. Gleich nach dem Tode des letzten Arianerkönigs (586, zwischen dem 13. April und 8. Mai) verließ der bisherige einfache Priester und Mönch unter den Auspicien Rekareds des Katholischen, der schon im 10. Monat seiner Regierung zur Orthodoxie übertrat (s. oben S. 118), den Ort seines Exils und gründete das Benediktinerkloster Biclaro [1]). Dieser Name ist wahr-

---

Ersch-Grubersche Allgem. Encyklopädie, Sect. II, Tl. 22, S. 168), Ebert, Litteratur des Mittelalters I, 2. Aufl., S. 587 und Th. Mommsen, ed. chron. Joannes Biclarensis, a. a. O. p. 208) annehmen, sondern nicht vor 579/80, dem Zeitpunkt, wo Leovigild infolge von Hermenegilds Aufstand überhaupt gegen den Katholicismus einzuschreiten begann — vor 579/80 hat Leovigild die Katholiken nicht gemaßregelt (s. Joann. Biclar., a. 4. Tiberii imp. = 580, Greg. Tur. hist. Franc. V, 38; V, 1, 6, 34; VI, 1, Fredeg. h. epit., c. 82 und Dahn, Könige V, S. 136). Isidor a. a. O. spricht freilich von einer zehnjährigen Verbannung des Johannes, aber der historische Zusammenhang heischt, diese Exilzeit nicht bis 590, also auf die Regierung Rekareds des Katholischen, auszudehnen, sondern mit Gams II [2], S. 60 auf die Jahre 579/80 bis 586 zu beschränken.

1) Isid. de vir. ill., c. 44, nr. 63: „Qui (Joannes) postea condidit monasterium, quod nomine Biclaro (Th. Mommsen ed. Joann. . . Biclar. chron., auct. ant. XI, p. 207. 208 liest nach dem Cod. ms. Paris. nr. 12160 Biclarum!) dicitur" . . . Johannes bezeugt wenigstens mittelbar selbst die Gründung seines Klosters gleich nach dem Ableben Leovigilds: Wie Mommsen a. a. O., S. 208 betont, gehörte Biclaro zu den Klöstern, die unter den Auspicien Rekareds gleich anfangs (586/87) gegründet wurden (vgl. Joann. Biclar. chron. ed. Mommsen, p. 217 sq., „anno V. Mauricii . . . Reccaredi I: Reccaredus rex . . . ecclesiarum et monasteriorum conditor et ditator efficitur"). Mariana (De rebus Hispaniae, p. 201) versetzt Biclaro an den Fuß der Pyrenäen und erzählt, das Kloster habe noch zu seiner Zeit (Ende des 16. Jahrh.) existiert. Gewiß denkt der Jesuit hier an die Ostpyrenäen, weist also das Kloster dem nördlichen Katalonien zu. Mabillon

scheinlich aus „vicus clarus“ korrumpiert. Da Johannes schon 592 als Bischof von Gerona unterzeichnet (s. unten), kann seine Thätigkeit als Abt, die ihm den Beinamen „Biclarensis“ eingebracht hat, nicht viel länger als ein Lustrum (586—591/92) gedauert haben [1]), und da er ferner etwa 30 Jahre bis zu seinem Tode (591/92—621) das Bistum Gerona (Gerunda) verwaltet hat, wie alsbald dargethan wird, so müßte er streng genommen, mit mehr Recht „Gerundensis“ heißen, oder doch zum mindesten, wie sein älterer Zeitgenosse, der Apostel der Sueven Martinus als „Dumiensis“ (Abt von Dumium) und „Bracarensis“ (Metropolit von Braga!) in der Geschichte weiter lebt, sich der beiden Beinamen „Biclarensis“ und „Gerundensis“ erfreuen; indes unser Prälat heißt stets nur „Biclarensis“, um ihn von einem etwas jüngeren gleichnamigen Bischof von Gerunda („Joannes Gerundensis“) zu unterscheiden (vgl. Gams, K. G. Spaniens II², 61).

Schon aus den bisherigen Ausführungen läßt sich schließen, der Chronist habe zuerst das Kloster Biclaro als Abt verwaltet (586 bis 591/92) und sei dann erst (591/92) zum Oberhirten von Gerona befördert worden. Für diesen Satz sprechen aber noch zwei andere Gründe, und zwar zunächst und vor allem der Umstand, daß sich die episkopale Wirksamkeit des früheren Abtes von

---

(chron. ordinis s. Benedict. I, p. 73) dagegen nimmt an, Biclaro habe in der Diöcese Tarragona am Fuße des Berges De Prades gelegen. Mabillon versetzt demnach das Kloster ins südliche Katalonien und beruft sich auf die brieflichen Mitteilungen des damaligen (a. 1702!) Bischofs von Barcelona. Bähr (a. a. O.) und Külb (a. a. O.) folgen der Ansicht Marianas, während Gallandius (Bibl. vet. patr. XII, prolegomena, c. XVII) sich der Auffassung Mabillons anschließt. Sehr richtig Mommsen a. a. O., S. 208: „sed id (monasterium Bicl.), ubi fuerit, ignoratur“. Nur so viel scheint festzustehen, daß man Biclaro im nordöstlichen Teile der alten Tarraconensis provincia oder im heutigen Katalonien zu suchen hat; denn es wurde ganz gewiß von Barcelona aus gestiftet.

1) Dieselbe Meinung vertreten W. Wattenbach (Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, Bd. I, 6. Aufl., S. 83), Streber, Art. Joh. von Biclaro a. a. O., S. 1603, Teuffel-Schwabe, Geschichte der röm. Litteratur, Bd. II, 5. Aufl., §§ 484, 5, S. 1255, A. Ebert, Litteratur des Mittelalters, Bd. I, 2. Aufl., S. 587, und Th. Mommsen a. a. O., S. 208.

592 bis zu seinem frühestens 621 (s. unten) erfolgten Tode nachweisen läßt. Dann führt aber die Chronik des Johannes in den alten Handschriften, die Canisius und Mommsen ihren Ausgaben zugrunde gelegt haben, die Aufschrift: „Chronica Joannis primum Fundatoris et Abbatis Monasterii Biclarensis, postea episcopi Gerundensis“ (vgl. Cenni II, 221). Hiernach muß also die Chronologie Külbs (a. a. O.), Dahns (Könige V, 141) und Hugo Hertzbergs (Die Historien ... des Isidorus von Sevilla I, Göttingen 1874, S. 61), denen zufolge Johannes zuerst als episcopus Gerundensis thätig war und erst später Biclaro gründete, als unzulässig gelten. Dahn a. a. O. läßt unsern Johannes gar schon durch Leovigild (579/80) sein Bistum verlieren.

Von der etwa 5jährigen Thätigkeit des „Biclarensis“ im engeren Sinne ist nichts bekannt, als daß er eine (längst verloren gegangene) Ordensregel für seine Mönche schrieb; Isidor spendet diesem Dokument begeistertes Lob [1]). Gams II², S. 61 vermutet, gerade der Umstand, daß Johannes seinem Biclaro nicht lange vorstehen konnte, hätte ihn veranlaßt, ihm eine geschriebene Regel („regula“) zu hinterlassen; dies scheint auch Isidor (s. Note 1, S. 123) mit „scripsit regulam ipsi monasterio profuturam“ anzudeuten.

3. Während seines etwa dreißigjährigen Episkopats (591/92 bis mindestens 621) entfaltete Johannes eine rege synodale Thätigkeit: Wir finden ihn zuerst unter den Vätern des zweiten Konzils von Saragossa (Caesaraugustanum II.) vom 1. November 592; er unterzeichnet hier in der üblichen Weise als „Joannes in Christi nomine episcopus“. Von den Beschlüssen dieses Konzils verdient Kanon II, der da lautet: Wo bei den Arianern Reliquien gefunden werden, sollen dieselben vom Priester der betreffenden Kirche dem Bischof gebracht werden und dann die Feuerprobe bestehen = „igne probentur“, d. h. nach der naiv-abergläubischen Anschauung jenes Zeitalters: Sind sie echt, so bleiben sie auch in der Flamme unversehrt, wo nicht, so werden

1) Isid. de viris ill., c. 44, nr. 63: „Qui (Joannes) . . . scripsit regulam ipsi monasterio profuturam, sed et cunctis Deum timentibus satis necessariam.“

sie durch's Feuer vernichtet, ein besonderes Interesse, insofern er von der skeptischen, ja ablehnenden Haltung der Urkirche gegenüber angeblichen Reliquien häretischer oder auch nur zweifelhafter Martyrer Zeugnis ablegt [1]). Zum zweitenmal begegnet uns der Bischof von Gerona in den Unterschriften der vierten Synode von Toledo vom 17. Mai 597; auch diesmal unterzeichnet Johannes in der gewöhnlichen Form: „Joannes in Christo nomine Gerundensis ecclesiae episcopus subscripsi" [2]).

Weiter beteiligt sich Johannes an der zweiten Synode von Barcelona vom 1. November 599. Die Beschlüsse dieses Konzils — die Ordinationen sollen unentgeltlich sein, ebenso die Verteilung des Chrisma an die Presbyter für die Firmung; die Bischöfe dürfen nur nach vorhergegangenem allmählichem Empfang der verschiedenen Weihen ordiniert werden; endlich wird den „devotarum more indutae" und den Pönitenten die Ehe streng untersagt — atmen eine tiefernste ascetische Gesinnung. Auf dieser Synode tritt unser Johannes besonders bedeutsam hervor: er allein giebt von den dreizehn Konzilvätern seiner demütigen Ascese auch äußerlich Ausdruck durch die außergewöhnliche Unterschrift: „Joannes peccator de Gerunda in his constitutionibus annuens subscripsi". Ferner: „Die gewandte, selbst zierliche Sprache dieser Synode, sowie einige an die Chronik des Johannes von Biclaro mahnende Ausdrücke legen die Vermutung nahe, daß derselbe das Protokoll der Synode von 599 geführt habe" (Gams II², 27) [3]). Endlich wohnte Johannes noch dem Konzil von Egara vom 13. Januar 614 bei. Die Akten weisen vierzehn Unterschriften auf; der Gerundensis unterzeichnet an dritter Stelle,

1) Vgl. Mansi, Concilior. coll. X, p. 471 sq., Pueyo coll. max. concil. Hisp. pars I, Matriti 1784, p. 623 sq., Hefele, Konz.-Gesch. III, 2. Aufl., S. 57, Gams, K.G. Spaniens II², S. 22 f. und Dahn, Könige VI, 1. Aufl., S. 438 f.

2) Vgl. Mansi X, p. 477—480, Pueyo, der mit Unrecht die Unterschrift unseres Johannes bezweifelt, Hefele III, S. 59, Gams II², S. 25 f., und Dahn VI, S. 439.

3) Vgl. Mansi X, p. 484, Pueyo, S. 625 f., Hefele III, S. 59 f.; Gams II², S. 26 f. und Dahn VI, S. 439.

diesmal wieder in der üblichen Weise als „Joannes subscripsi“ [1]).

Der vieljährige Episkopat unseres gotischen Prälaten ist, abgesehen von seiner umfassenden synodalen Thätigkeit, arm an speziellen Ereignissen. Von seinen Schriften hat uns ein gütiges Geschick wenigstens das wertvollste Kleinod, die Chronik, erhalten, die er noch als Abt verfaßt hat; dieses goldne Büchlein soll im folgenden Abschnitt mit gebührender Ausführlichkeit gewürdigt werden. Alle übrigen Schriften des Gerundensers, einschließlich der „Regula“, die wohl alle dogmatisch-ascetischen Inhalts waren, sind verloren gegangen [2]). Der Jesuit Du Pin (Pinius) meint, Johannes hätte, beeinflußt von seinem langen Aufenthalt zu Byzanz, gewisse Riten der griechischen Kirche in die gotische Liturgie herübergenommen [3]). Das ist zwar an sich nicht gerade unwahrscheinlich, aber doch nur eine Vermutung, die durch keinen einzigen positiven Quellenbeleg unterstützt wird.

Weiß man nun auch im einzelnen über die bischöfliche Thätigkeit des früheren Abtes von Biclaro wenig, so ist doch nicht daran zu zweifeln, daß seine Verwaltung eine überaus segensreiche war, und daß der Oberhirt in seiner schlichten bescheidenen Weise das von Leander, Mausona und Rekared glücklich begonnene Bekehrungswerk eifrig und wirksam gefördert hat. Überhaupt war die zweite Periode seines langen Lebens, seine Thätigkeit zu Biclaro miteingerechnet, im Gegensatz zu seinen früheren Schicksalen, die zum Teil stürmisch und wechselvoll waren, hervorragend glücklich: Der im Dogma unbeugsame, aber gegen Personen tolerante Katholik und eifrige gotische

---

1) Vgl. Mansi X, p. 531—534, Pueyo I, S. 628, Hefele III, S. 67, Gams II², S. 62 f. und Dahn VI, S. 442.

2) Wegen der „Regula“ s. oben S. 123. Vgl. Isid. de vir. ill., c. 44, nr. 63: . . . et multa alia scribere (alii legunt: scripsisse!) (Joannes) dicitur, quae ad nostram notitiam non pervenerunt. Isidor selber kannte also von den Schriften unseres Johannes nur die Chronik und die „regula“.

3) Vgl. Pinius, De liturgia antiqua hispanico-gothica etc. Diss. ad T. VI. Julii der Acta Sanctor. Boll. (1729, p. 1—112), c. 2, § 3 und die Note des Arevalo, Isidori opp. T. VII, p. 163.

Patriot mußte mit hoher Befriedigung wahrnehmen, wie seit Leovigilds Ableben der Katholicismus das Kittmittel der beiden nationalen Bestandteile der geliebten Heimat wurde, wie unter der Ägide eines gekräftigten Königtums ein einheitliches spanisches Reich entstand, das es wagen konnte, den verhaßten byzantinischen Reichsfeind, dem einst Athanagilds Verrat zahlreiche Küstenstädte eingeräumt hatte, völlig in's Meer zu peitschen. Stets zwar hatte der Biclarenser eifrig an der religiösen und nationalen Wiedergeburt Spaniens gearbeitet, aber seit seiner Beförderung zum Abt und Bischof nicht mehr im Konflikt mit der Staatsgewalt, sondern, zumeist wenigstens, im Einverständnis mit derselben, von Rekared (reg. 586 bis 601) und dessen im Geiste Leanders erzogenen Sohn Liuva II. (reg. 601—603) hochgeehrt, von Witterich (reg. 603—610), der freilich der katholischen Hierarchie nicht hold war [1]), wenigstens nicht behelligt, später von Sisibut (reg. 612—621), dem frommen Monarchen, des vollsten Vertrauens gewürdigt.

Das Todesjahr des Biclarensers läßt sich nicht genau festsetzen. Es kommt hier vor allem folgende Quellenstelle in Betracht: S. Ildefonsus Tolet. episcopus de viror. illustr. scriptis (der Fortsetzer von Isidors Schrift de viris illustribus) ed. Arevalus Isidori opp., T. VII, appendix I post Isidorum, cap. IX: „Nonnitus post Ioannem in Gerundensi sede pontifex accessit . . . Substitit temporibus Suinthilanis et Sisenandi regum.“ Nonnitus, der Nachfolger unseres Johannes, war also unter den Königen Suinthila (reg. 621—631) und Sisenand Oberhirt von Gerona; daraus folgt, daß Johannes unter dem nächsten Vorgänger Suinthilas, Rekared II., einem Sohne Sisibut's, noch lebte. Nun hat aber Rekared II., wie Dahn (Könige V, 184) überzeugend nachweist, nur wenige Monate, vom Februar bis April 621, regiert. Gewiß weilte demnach Johannes im Jahr 621 noch unter den Lebenden. Lange dürfte er aber jenes Jahr nicht überlebt haben; das erhellt teils aus der angeführten Stelle bei Ildefons, teils aus dem Umstand, daß Johannes damals schon hoch-

1) S. Isid. hist. Goth., era 641 = a. Ch. 606, ed. Arevalus, Isid. opp., T. VII, p. 126.

betagt war. Grundfalsch ist also die Annahme Külbs a. a. O., Johannes sei bald nach 590 gestorben. Aber auch Bähr (a. a. O.) scheint die Lebenszeit des Chronisten zu kurz zu bemessen, wenn er einräumt, derselbe habe noch zu Anfang des siebenten Jahrhunderts unter den Lebenden geweilt. Nicht unzutreffend meint Ebert a. a. O., S. 587: „Er (Johannes) lebte noch bis in die ersten Decennien des siebenten Jahrhunderts." Noch genauer setzen Gams II ^{2}, 63 und Streber[1]) den Tod des Johannes auf etwa 621 an.

III. Die Chronik von Biclaro, ihre Entstehungszeit und Bedeutung.

1. Bis vor kurzem gab es vom chronicon Biclarense, der besten Quelle für die Geschichte des westgotischen Spanien, nur minderwertige Ausgaben — sie sind vollständig aufgezählt von Florez, Espagna sagrada VI („Del Biclarense illustrado") §§ II, p. 371 sqq., und Gams II^2, S. 61 f.; als die erträglicheren mögen gelten die editio princeps von H. Canisius, Ingolstadt 1600, sowie die Ausgabe von Gallandi, Bibliotheca, T. XII, p. 363 sqq., und Florez, España sagrada VI, p. 382—395 —; erst in allerjüngster Zeit hat Th. Mommsen die „respublica literarum" mit einer wahrhaft kritischen, des vortrefflichen Autors würdigen Ausgabe des „Biclarense" nebst nicht zu unterschätzenden Prolegomenis beschenkt[2]) und so eine längst schmerzlich empfundene Lücke in der Quellenkunde des Vormittelalters glänzend ausgefüllt.

Da Johannes noch im Jahre 621 unter den Lebenden weilte, ist es sehr zu bedauern, daß er seine Chronik, die vom Jahre 567 ab den Victor Tonnonnensis fortsetzt, schon mit dem Jahre 590 beschließt; wie äußerst wertvoll wären die inhaltreichen Notizen des ebenso sachkundigen als unparteiischen Abtes für die Geschichte der

---

1) Art. Johannes von Biclaro, Wetzer u. Welte, Kirchenlexikon, 2. Aufl. (Kaulen) Bd. VI. Freiburg i. Br. 1888, S. 1603.

2) Mon. Germ. hist., auct. ant. XI, 1, ed. Th. Mommsen, p. 207—210 (Proleg.), p. 211—220 (die Ausgabe selbst).

späteren Regierungsjahre Rekareds und die gesamte Regierungszeit Sisibut's! Die Vermutung, der Schluß unserer Chronik sei verloren gegangen, ist völlig ausgeschlossen; denn Isidor, der jüngere Zeitgenosse, der die Schrift zuerst erwähnt, sagt ausdrücklich (De vir. ill., c. 44, nr. 63): „Addidit (Joannes) in libro chronicorum ab anno primo Justini Junioris principatus (= nach der Chronologie des Johannes a. 567, in Wirklichkeit a. 566; s. unten S. 134 f.) usque ad annum octavum Mauricii principis Romanorum (= c. 590!) . . . historiam." Johannes wollte offenbar nur die ebenso interessante als sturmbewegte Zeit des Übergangs des westgotischen Spanien vom germanischen Arianismus zum romanischen Katholicismus, die gesamte Regierungszeit des arianischen Heldenkönigs Leovigild und die ersten Jahre Rekareds des Katholischen, zum Gegenstand seiner Darstellung machen.

Die Abfassungszeit des Biclarense ist streitig. Florez (a. a. O.), Bähr a. a. O., S. 110, Ebert a. a. O., S. 587, Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, Bd. I, 6. Aufl., Berlin 1893, S. 83 und Th. Mommsen a. a. O. (Proleg.), S. 208. 210 lassen den Johannes noch als Abt von Biclaro, also frühestens 590 und spätestens 591/92 (Zeit seiner Beförderung zum Bischof von Gerona) die Chronik verfassen. Anders M. A. W. in seinem gediegenen Artikel „Joannes Biclarensis", Dictionary of christian biography, vol. III (p. 860 A — 862 A), p. 375 B; er nimmt an, sich stützend auf zwei Stellen, wo das Todesjahr des Kaisers Mauricius (602), ja schon das Ableben des Papstes Gregor I. des Großen (604) erwähnt wird [1]), Johannes habe seine Chronik frühestens im Jahre 604 als Bischof, also nach dem Tode Rekareds I., geschrieben. Setzen wir zunächst vorläufig voraus, diese Chronologie sei richtig, so kann

1) Johannis abbatis Biclarensis chronica ed. Th. Mommsen, p. 216, „Anno VI, Tiberii, qui est Leovegildi XIIII. annus. 2. Romanorum LV (sc. imperator) Mauricius [regnat annos XX]", p. 217, „Anno V Mauricii principis, qui est Reccaredi regis primus feliciter annus. 2. Pelagio iuniore mortuo Romanae ecclesiae Gregorius in episcopatum succedit et quartum Reccaredi regis annum [praeest annis XV]."

man nur sagen: Der Prälat hat sein Büchlein frühestens 604 und spätestens 621 (die ungefähre Zeit seines Todes!) verfaßt, keineswegs aber kann man mit M. A. W. die Entstehungszeit auf 604 bis 610 ansetzen; denn die Voraussetzung des englischen Kirchenhistorikers, Isidor hätte seine Schrift „De viris illustribus“, worin das Biclarense zuerst erwähnt wird, gerade im Jahre 610 verfaßt, trifft nicht zu. Zurückhaltender urteilt Gams, ja er ahnt schon die Wahrheit (II[2], S. 61): . . . „Das Chronikon ist erst im Jahre 604 oder später geschlossen worden, oder dieser Zusatz (betreffend die Regierungsdauer Gregors I.) hinzugekommen.“

Mommsen, der gründliche Kenner der Handschriften des Biclarensers, hält mit Fug das „regnat annos XX“, sowie das „praeest annis XV“ (corr. XIV!) als nicht zum ursprünglichen Text gehörende Zusätze, die er deshalb in Parenthesen einschließt (S. 208. 210; 216, Anm. 20 zum ersten Zusatz: „postea adscriptum“; 217, Anm. 36 zum zweiten Zusatz! . . . „non sunt Johannis“), nimmt aber sehr frühe Zusätze an, räumt sogar (S. 208) ein: „possunt (termini imperii Mauricii a. 602 et episcopatus Gregorii a. 604) adiecti esse post tempus ab ipso (Joanne)“. Ich halte diese letztere Vermutung für sehr wahrscheinlich; es ist begreiflich, daß Johannes, der so viel Wert legt auf das byzantinische Reich und den römischen Episcopat, später als Bischof von Gerona die Regierungsdauer des zuletzt in seiner Chronik erwähnten Kaisers (Mauricius) und des zuletzt angeführten römischen Bischofs (Gregor I.) hinzugefügt hat, sobald er den Tod beider Gewaltigen erfahren. So erklärt es sich auch, daß sich eben nur zwei Zusätze aus früherer Zeit in der Chronik finden. Für deren Abfassung schon zu Biclaro spricht auch noch folgender Grund: Hätte Johannes wirklich sein Büchlein frühestens 604 so viele Jahre nach der kurzen biclarensischen Periode als Bischof zu Gerona geschrieben, so würde es jetzt nicht in allen Handschriften heißen: chronicon Biclarense, sodann chron. Gerundense.

2. Was den Wert unserer Chronik anbelangt, so ist zunächst die Frage: War der Biclarenser über die Ereignisse, die er beschreibt, zumal über die westgotischen — diese beherrschen ja in

erster Linie das Interesse — ausreichend unterrichtet? Die Antwort kann nur günstig ausfallen. Es erweckt schon ein gutes Vorurteil für den Autor, daß er nur solche Thatsachen der Nachwelt übermittelt, denen er als Zeitgenosse nahe stand. Die Art seiner Orientierung blieb sich freilich nicht immer gleich; sie läßt uns aber nie den vorzüglichen Gewährsmann vermissen. Schön und treffend bezeichnet Johannes selbst sein Verhältnis zu den von ihm überlieferten Begebenheiten: „Unter dem Beistand Jesu Christi war ich bemüht, die Ereignisse meiner Zeit, welche ich teils als Augenzeuge erlebte, teils aus dem Munde zuverlässiger Personen erfuhr, in knapper Form zur Kenntnis der Nachwelt zu bringen“ [1]). Da der Chronist vor 579/80 lange Zeit entfernt von der iberischen Halbinsel zu Byzanz weilte, so beruht seine Darstellung der ersten (größeren) Hälfte der Regierung Leovigilds (569—580) ohne Zweifel auf Mitteilungen solcher Leute, die mit den bezüglichen Verhältnissen hinlänglich vertraut waren. Es wird dem Prälaten übrigens leicht geworden sein, die nötigen Erkundigungen über die erste Regierungsperiode des Gotenkönigs einzuziehen, weil er nach seiner Rückkehr nach Spanien Leovigild noch als Herrscher vorfand. Für die Jahre 579—586, also die Empörungszeit Hermenegilds, muß aber Johannes als unser vortrefflichster Autor gelten; damals lebte er ja als Verbannter zu Barcelona in der Nähe so vieler Begebenheiten, er hat demnach jene sturmbewegten Jahre als Augenzeuge geschildert.

Aus den soeben mitgeteilten Worten des Chronisten schließt Th. Mommsen a. a. O., S. 210 nicht mit Unrecht, Johannes habe auf die Benutzung urkundlichen Materials verzichtet [2]). Dieser Satz bedarf indes einer kleinen Einschränkung; Johannes

1) Chron. ed. Gallandius, Biblioth. XII, p. 365; ed. Florez a. a. O., p. 382; ed. Th. Mommsen, p. 211: . . . „nos ergo in adiutorio . . . Jesu Christi, quae temporibus nostris acta sunt, ex parte quod oculata fide pervidimus, et ex parte, quae ex relatu fidelium didicimus, studuimus ad posteros notescenda brevi stilo transmittere.“ Alle drei Ausgaben bieten hier genau denselben Text.

2) p. 210: „Ex publice editis scriptis nulla se adsumpsisse . . . ait (Joannes) evidenter recte.“

hat unzweifelhaft die Akten des dritten Toletanischen Konzils von 589 für seine Darstellung verwertet. Dies erhellt erstens aus chron. „anno III. Tiberii . . . Leovegildi XII. . . . = 580 ed. Mommsen, p. 216 — hier erzählt Johannes das Arianerkonzil Leovigilds, und sein Wortlaut [1]) stimmt genau mit der Verdammungssentenz der Synode von 589 [2]) überein —; sodann ist seine ausführliche Schilderung der großen Bekehrungssynode von 589 (ed. Mommsen, p. 219, „anno VIII. Mauricii imper. . . . Reccaredi regis IV . . .) ersichtlich ein Auszug aus den Akten.

Es frägt sich zweitens: Wollte Johannes nur die ungeschminkte Wahrheit sagen? Auch diese Frage ist entschieden zu bejahen. Da der Chronist als eifriger Katholik erscheint — stets rechnet er nach den Jahren der orthodoxen byzantinischen Kaiser; das oströmische Reich ist ihm die „Respublica“ (sc. Romana), aus seiner orthodoxen Überzeugung macht er wiederholt kein Hehl, wie namentlich aus „anno IV Tiberii, anno V—VIII (incl.) Mauricii“ (ed. Mommsen, p. 216—219) erhellt, so könnte man vielleicht vermuten, die Wahrheitsliebe des Abtes sei insofern zweifelhaft, als er den Arianer Leovigild etwa nur als Katholikenverfolger darstellte. Allein in diesem Falle würde man dem Chronisten Unrecht thun. Im Gegenteil, der Abt verfolgt die Großthaten des letzten Arianerkönigs mit aufrichtiger Bewunderung [3]); er zeigt uns den

---

1) Chron. ed. Mommsen, p. 216: „Leovegildus rex in urbem Toletanam synodum episcoporum sectae Arrianae congregat et antiquam haeresem novello errore emendat, dicens de Romana religione a (corr. ad!) nostra catholica fide (corr. nostram catholicam fidem!) venientes non debere baptizari, sed tantummodo per manus impositionem et communionis praeceptione pollui et gloriam patri per filium in spiritu sancto dare“ . . .

2) Bei Mansi IX, p. 986, canon XVI: „Quicumque libellum detestabilem duodecimo anno Leovigildi regis a nobis editum, in quo continetur Romanorum ad haeresim Arianam traductio, et in quo gloria Patri per Filium in Spiritu sancto male a nobis instituta continetur, hunc libellum si quis pro vero habuerit, anathema sit in perpetuum.“

3) Vgl. z. B. Chron. Joh. . . . Bicl. ed. M., p. 212: „Anno III. Justini imp.“ = 569: . . . „Leovegildus . . . provinciam Gothorum, quae

Vater Hermenegilds und Rekareds als hochbegabten Monarchen und tüchtigen Feldherrn; sein Bedauern, daß der Heldenkönig der arianischen Häresie anhing, kleidet er in besonnene Ausdrücke (chron. a. IV, Tiberii a. a. O.). Ja, der bescheidene Chronist erzählt nicht einmal das harte Los, das ihm der unbeugsame Wille des energischen Herrschers bereitete (s. oben S. 120 f.), wie er denn überhaupt über die strengen Maßregeln Leovigilds gegen die Katholiken schweigt. Dagegen tadelt dieser hervorragend unparteiische Autor alle Empörungen, die der politische Katholicismus gegen den König anzettelte, aufs schärfste; den Aufstand Hermenegilds, des „Martyrers“ und „Heiligen“, brandmarkt er, wie wir gesehen haben, als schmachvollen Verrat an Vater und Reich. Wohl gilt ihm, dem überzeugungsfesten Katholiken, Rekared der Katholische als „zweiter Konstantin“[1]), und nicht minder verurteilt er die gegen diese Fürsten angezettelten arianischen Verschwörungen, aber der patriotische Gote hütet sich, den Vater Rekareds als arianischen „Diokletian“ darzustellen, rügt vielmehr, wie gesagt, ebenso entschieden alle Versuche, Leovigild zu entthronen, ja Johannes bezeichnet sogar mit demselben Ausdrucke Hermenegilds Aufstand als ebenso verwerflich, denn die Insurrektion des (arianischen) Herzogs Argimund gegen Rekared[2]). Kein Wunder, daß Johannes, seiner

---

iam pro rebellione diversorum fuerat diminuta, mirabiliter ad pristinos revocat terminos“, ibid. p. 215: „Anno II. Tiberii imp. . . . Leovegildi . . . a. X = 578: „Leovegildus rex extinctis undique tyrannis et pervasoribus Hispaniae superatis sortitus requiem propria cum plebe resedit“ . . .; ibid. p. 215: „Anno III. Tiberii . . . Leovegildi XI . . . Leovegildo ergo quieta pace egnante“ . . . .

1) Chron. ed. Mommsen, p. 219: „anno VIII. Mauricii imp., . . . Reccaredi regis IIII . . . = 589: . . . „Reccaredus rex . . . sancto intererat concilio (sc. Toletano III), renovans temporibus nostris antiquum principem Constantinum Magnum sanctam synodum Nicaenam sua illustrasse praesentia“ . . .

2) Chron. ed. Mommsen, p. 215 Anno III. Tiberii imp., . . . Leovegildi XI . . . = 579: „Leovegildo ergo quieta pace regnante adversariorum securitatem domestica rixa conturbat. nam eodem anno filius eius Hermenegildus factione Gosuinthae reginae tyrannidem assumens . . . cf. chron. p. 219. Anno VIII. Mauricii imp., . . .

ehrenwerten Gesinnung auch symbolisch Ausdruck gebend, in seiner Chronologie den Jahren der oströmischen Kaiser stets die entsprechenden Jahre der Gotenkönige hinzufügt. Übrigens teilt Johannes, getreu seinem Plane, „brevi stilo transmittere“, zumeist nur die bedeutsamsten Thatsachen mit und übergeht demnach häufig Nebenumstände.

Die Objektivität, mit der unser Biclarenser den letzten Arianerkönig würdigt, verdient um so mehr Anerkennung, als er ja seine Chronik nicht etwa erst frühestens 604, geraume Zeit nach der stürmischen Übergangszeit, die er schildert, sondern schon unmittelbar nachher noch als Abt verfaßt hat.

Zweierlei trug übrigens, wie es scheint, dazu bei, daß Johannes den Gotenkönig mit solcher Unbefangenheit zu beurteilen wußte, zunächst die eigene germanische Abstammung, und dann werden die hohen Verdienste des Monarchen um Spanien, seine Heldengestalt, sein klares Recht gegenüber seinen zahlreichen Widersachern auf den ehrlichen schlichten Ordensmann einen gewaltigen Eindruck gemacht haben.

Unserem ebenso sachkundigen als wahrhaft unparteiischen Chronisten ist von einst bis heute die wohlverdiente Anerkennung nicht vorenthalten worden. Schon Isidor (De vir. ill., c. 44, nr. 63, p. 162) rühmt die Schrift als eine . . . „historico compositoque sermone valde utilis historia“, und dieses Lob finden alle Neueren durchaus berechtigt: So meint Hugo Hertzberg, Die Historien des Isidorus von Sevilla, S. 61, zutreffend: „Die Chronik des J. Biclariensis . . . ist eine unserer vorzüglichsten Quellen . . ., was Ausführlichkeit sowohl als Zuverlässigkeit der Angaben betrifft. Johannes' Darstellung ist merkwürdig objektiv gehalten, fast gänzlich frei von Parteilichkeit“. „Die Treue seiner (des Biclarensers) Berichterstattung hat alle Anerkennung gefunden“ (A. Ebert, Litteraturgeschichte des Mittelalters, Bd. I,

---

Reccaredi regis IIII. . . . Reccaredo orthodoxo quieta pace regnante domesticae insidiae praetenduntur. nam . . . dux . . . Argimundus . . . tyrannidem assumere cupiens . . .

2. Aufl., S. 588). „Die Darstellung (des Johannes) ist unparteiisch, für die westgotische Geschichte eine der besten Quellen“ (Teuffel-Schwabe, Geschichte der röm. Litter., Bd. II, 5. Aufl., §§ 484, S. 1255). „His [des Biclarensers] history of Leovigild, especially of the Hermenegild revolt, is marked impartiality, the ability of the great Arian king having evidently excited in him an unwilling admiration“ (M. A. W., Joannes Biclarensis a. a. O., p. 376 A). Wie der englische Kirchenhistoriker, so betont auch Th. Mommsen zumal die rühmliche Unparteilichkeit des Biclarensers gegenüber Leovigild, seinem Verfolger: . . . „(Joannes) propter fidem catholicam iniurias regis (Leovigildi) Arianae addicti perpessus est et exilium Barcinonense: quod nihilominus in chronicis eundem regem summa admiratione prosequitur, non magis regem quam ipsum honorat“ (a. a. O. p. 208).

Nicht mit Unrecht ist Mommsen (a. a. O. S. 208—210) wegen der Chronologie unseres Biclarensers bedenklich. Johannes rechnet nämlich nach den Regierungsjahren der byzantinischen Kaiser, und vom Regierungsantritt Leovigilds ab (569) fügt er die Regierungsjahre der Gotenkönige hinzu. Dabei passiert ihm ein doppelter Mißgriff: einmal legt er trotz der zweifachen Datierung stets das Kalenderjahr zugrunde, und dann beginnt er seine Chronik (567) mit dem ersten Jahre Justins II., statt vom zweiten dieses Herrschers (reg. seit November 565) auszugehen. Mommsen übertreibt aber, wenn er annimmt, die ganze Chronologie Liuva's I., Leovigilds und Rekareds liege im Argen, und demgemäß die gesamte bisherige Transskription der Regierungsjahre der drei Könige auf unsere christliche Ära (z. B. a. Justini jun. III. . . . Leovegildi. a. I. = 569) als fraglich darstellt. Es ist vielmehr an der bisherigen Transskription festzuhalten; denn erstens berichtet Johannes die Ereignisse Jahr für Jahr in ununterbrochener Aufeinanderfolge, und dann sind ein paar grundlegende Daten durch Isidor, der nach Jahren der byzantinischen Kaiser und nach der spanischen Ära rechnet, die der christlichen um 38 Jahre vorausgeht, gesichert: der Regierungsantritt Liuva's I.

erfolgt nach Isid. hist. Goth. ed. Arevalus VII, p. 123, c. 48 „era DCV" = 567 p. Chr.

Die Ernennung Leovigilds zum Mitregenten durch seinen Bruder Liuva setzt Isidor a. a. O., c. 49 „aera DCVI" = 568 an. Zeigt sich hier im Vergleich mit Johannes, nach dessen Chronologie Leovigilds Erhebung erst auf 569 anzusetzen ist, eine unerhebliche Differenz [1]), so ist dagegen 586 als Todesjahr Leovigilds bezw. als Anfang der Regierung Rekareds unzweifelhaft. Isidor datiert das Ableben des letzten Arianerkönigs in völliger Übereinstimmung mit der Angabe des Biclarensers (chron. ed. M., p. 217, a. IIII. Mauricii imp., . . . Leovegildi XVIII) auf „era DCXXIV anno IV. imperii Mauricii" = 586 (a. a. O. p. 124, c. 52). Von einer Verwirrung in der Chronologie der Geschichte Liuva's I., Leovigilds und Rekareds kann also nicht die Rede sein.

1) Gewöhnlich datiert man den Regierungsantritt Leovigilds erst auf 569. Da aber, wie alsbald gezeigt wird, 586 unzweifelhaft sein Todesjahr ist, und der Hispalenser ihn achtzehn Jahre regieren läßt (a. a. O. c. 51, S. 124: . . . Regnavit autem annos XVIII), so ist es vielleicht angemessener, den Regierungsantritt des großen Monarchen schon auf 568 anzusetzen.

4.

Das Prinzip der pastoralen Moral.

Von

Prof. D. F. Zimmer,
Direktor des ev.-theol. Seminars in Herborn.

Giebt es überhaupt eine pastorale Moral, d. h. eine besondere Ethik für den geistlichen Stand? Die Frage scheint von evangelischen Grundsätzen aus unbedingt verneint werden zu müssen; denn es giebt für den Pastor keine andere Sittlichkeit als für jeden anderen Christen, es giebt also auch nicht eine „höhere und niedere Moral, von welchen die erste dem Kleriker, die zweite dem Laien als Gesetz gälte" [1]).

Woran liegt es denn aber, daß thatsächlich an das Leben des Geistlichen allgemein nicht wenige Anforderungen gestellt werden, die man sonst nicht erhebt? Die Thatsache ist doch nicht zu leugnen; sie wird von den jungen Männern, die, als Studenten im Vollbesitz uneingeschränkter Freiheit, als Kandidaten ein ihrem künftigen Berufe entsprechendes Leben führen und damit auf vieles verzichten sollen, was zu genießen doch kein Unrecht ist, oft recht störend empfunden. Kein Zweifel, die Wirklichkeit kennt besondere Anforderungen an das Leben der Geistlichen. Es muß also eine eigene pastorale Moral geben, und wenn dieselbe auch nur darin bestände, jene Anforderungen, die thatsächlich erhoben werden, als unberechtigt zurückzuweisen.

Aber dies letztere ist keineswegs der Fall. Im Gegenteil, so fremd die Lehren der pastoralen Moral auch die erst auf das Amt sich vorbereitenden Kandidaten oft anmuten, und so weit auch in

---

1) Vgl. Palmer, Ev. Pastoraltheologie (1860), S. 123.

Einzelfragen die Ansichten in Theorie und Praxis auseinandergehen über das, was einem Pfarrer zieme und was nicht, so sehr herrscht doch, auf das Ganze gesehen, überall Übereinstimmung sowohl in der Theorie wie in der Praxis; ja, kirchenfeindliche Leute treffen in wunderbar erscheinender Weise mit den überzeugten Gliedern der Kirche zusammen in der Beurteilung des pastoralen Lebens. Ein junger Amtsrichter wird allgemein geduldet und vielfach vielleicht gelobt, wenn er flott tanzt, ein regelmäßiger Wirtshausbesucher ist, Karten spielt, Monocle und sorgfältig gepflegten Schnurrbart trägt; man nennt ihn forsch und schneidig — aber ein junger Geistlicher, der sich ebenso benimmt, wird überall verächtlich. Es giebt also wirklich im praktischen Leben eine pastorale Moral, deren Prinzip die wissenschaftliche Theologie auffinden muß.

Oder handelt es sich nicht sowohl um eine Moral, eine Sittenlehre, als um Vorschriften der Klugheit? Thatsächlich war es in der rationalistischen Zeit allgemein üblich, von „Pastoralklugheit" zu reden, und noch in Schleiermachers praktischer Theologie, die nach seinen Vorlesungen von fremder Hand herausgegeben ist, trägt der das Leben des Pfarrers behandelnde Abschnitt die Überschrift „Von der Pastoralklugheit" [1]). Aber unzweifelhaft hat Schweizer recht, wenn er sagt [2]): „Einseitig und schief wird die pastorale Moral, wenn man aus der Thatsache, daß die geistliche Wirksamkeit des Pfarrers gar sehr von dem Eindruck seines Wandels abhängt, gefolgert hat, dieser sei wesentlich Sache der Klugheit, somit eine Pastoralklugheit aufzustellen. Aus Rücksichtnahme auf die Leute kommt man zum Verleugnen der eigenen Überzeugung, zumal wenn auch die Lehrthätigkeit in ähnlicher Weise nach den Lehrmeinungen der Leute sich richten und die eigene bessere Einsicht sich verhehlen soll. Man gerät leicht in ängstliches Hüten seiner Ehre vor den Menschen, in affektiertes Frommerscheinen, was, wenn nicht aus wirklicher Gesinnung hervorgehend, von tiefer Blickenden als Pfaffentum gefaßt wird."

Also nicht mit einer pastoralen Klugheitslehre

---

1) Schleiermacher, Die praktische Theologie (1850), S. 488.

2) Schweizer, Pastoraltheorie (1875), S. 210 f.

haben wir es zu thun, sondern mit einer pastoralen Sittenlehre. Nur daß es wiederum eine Einseitigkeit wäre, nur auf den sittlichen Wert des Pastors an sich, nicht auch auf den Eindruck zu sehen, den derselbe durch seinen Lebenswandel bei der Gemeinde hervorruft [1]). In einer Pastoralethik, wie in der Ethik überhaupt, hat auch die Rücksichtnahme auf das Urteil anderer Raum, wenngleich ihr herrschendes Gebot ist, das Leben nach dem erkannten Willen Gottes einzurichten; denn dieses ergiebt den positiven, jenes den negativen Kanon.

Warum aber soll es eine besondere pastorale Moral nicht geben? Das geistliche Amt ist doch ein besonderes Amt; jedes Amt aber hat seine besonderen Pflichten, die aus dem Wesen des besonderen einzelnen Amtes sich ergeben. Folglich giebt es für jedes Amt und jeden Stand eine besondere Berufsmoral, die selbstverständlich nicht den Anforderungen der allgemeinen Ethik widerspricht, auch nicht den einen Beruf sittlich über den anderen heraushebt, sondern das allgemeingültige Sittengesetz vielmehr auf den einzelnen Beruf anwendet. Freilich, wenn wir suchen den Ort zu bestimmen, an welchem im System der Theologie die Pastoralethik ihre Stelle finden muß, so könnte die gar verschiedenartige Eingliederung der pastoralen Moral in das System der praktischen Theologie uns nahezu wieder irre machen an ihrer Berechtigung überhaupt; so sehr verschieden ist der Platz, der ihr angewiesen ist.

Wirklich wird ihr Charakter als Ethik mindestens getrübt, wenn ihr Inhalt im Kirchenrecht untergebracht wird. Aber es kann unmöglich genügen, etwa mit Moll [2]) zu sagen: „Inbezug auf die Pflichten der Geistlichen fordern die Kirchenordnungen ein dem Lebensberufe entsprechendes sittliches Verhalten“ u. s. w.; sondern darauf kommt es an, zu zeigen, welches sittliche Verhalten dem Lebensberufe entspricht, mag dasselbe nun von den Kirchenordnungen gefordert sein oder nicht. Die

---

1) So anscheinend Steinmeyer, Die spezielle Seelsorge in ihrem Verhältnis zur generellen (1878), S. 35.

2) Moll, System der praktischen Theologie (1853), S. 223.

Kirchenordnung hat sich nach den Gesetzen der Ethik zu gestalten, nicht umgekehrt.

Sachgemäßer war es schon, wenn Otto[1]) dasjenige, was er über Fragen der Pastoralethik mitteilt, zwar auch in der Lehre von der Kirchenordnung, aber dort nicht im Kirchenrecht, sondern in dem Abschnitt von der Bildung der Gemeinde behandelt. Denn so erscheinen die pastoralethischen Vorschriften nicht als bloße Rechtssatzungen, sondern gehören zu den Bedingungen, unter denen der Kirchendienst ins Leben tritt. Aber nicht nur für die Bildung, sondern auch für das Bestehen der Gemeinde kommt die pastorale Moral in Betracht.

Schleiermacher hat seine übrigens gedankenreichen und fördernden Ausführungen über die Frage, „inwiefern die Verhältnisse des Geistlichen zu seiner Gemeinde auf seine übrigen menschlichen Verhältnisse einen besonderen, sie modifizierenden Einfluß haben sollen oder nicht?" als Anhang der Lehre vom Kirchendienst gegeben; Knoke[2]) macht „die leitenden Gedanken für eine pastorale Berufsethik" zum Schluß des gesamten Systems. In beiden Fällen ist der Stoff nicht organisch eingegliedert; er ist da, aber nicht als ein Glied des Ganzen, das an seiner Stelle notwendig wäre. Man sieht nicht, warum er nicht auch fehlen könnte, wie z. B. bei Zezschwitz und Marheineke[3]), wo die Pastoralethik übergangen wird, da sie nichts enthalte, was der Geistliche nicht aus der allgemeinen christlichen Moral auf sich anwenden könnte.

Gewöhnlich wird seit Nitzsch die Pastoralethik in enger Verbindung mit der Theorie der speziellen Seelsorge abgehandelt, aber auch dies in grundverschiedener Weise. Nach Schweizer ist die pastorale Moral eine besondere Form der Seelsorge selbst, nach Nitzsch und seinen Nachfolgern vielmehr eine Vorbedingung der Seelsorge. Aber mit Schweizer in der mitwirkenden pastoralen Moral einen Akt der Seelsorge selbst zu sehen, ist Verwechse-

1) Otto, Ev.-praktische Theologie (1870) II, S. 44 ff.
2) Knoke, Grundriß der praktischen Theologie. 3. Aufl. (1892), S. 189.
3) Marheineke, Entwurf der praktischen Theologie (1837), S. 269.

lung von Wesen und Wirkung der Sache. Mit Recht also hat die im übrigen so grundlegende Schweizersche Pastoraltheorie in diesem Punkte keine Nachfolge gefunden.

Berechtigter erscheint es, wenn von Nitzsch, Achelis u. A. das pastorale Leben unter die Momente der seelsorgerlichen Persönlichkeit gestellt und unter die persönlichen Bedingungen gesegneter Seelenpflege gerechnet wird. Die pastorale Moral ist Bedingung der Seelsorge, aber nicht selbst Seelsorge. Aber so wahr dies ist, so bleibt doch ein Doppeltes an dieser Auffassung auszusetzen. Einerseits ist sie lediglich empirisch; sie führt aus, wie die Lebensgestaltung des Pfarrers von großem Einflusse auf seine seelsorgerliche Wirksamkeit ist, aber daß dies aus dem Wesen der seelsorgerlichen Thätigkeit notwendig folge, wird nicht nachgewiesen. Anderseits gilt es doch nicht bloß von der Seelsorge, sondern ganz ebenso auch von allen übrigen pastoralen Funktionen, daß der Erfolg zu einem guten Teile durch die sittliche Haltung der Persönlichkeit bedingt ist; in der Seelsorge wird dies nur am deutlichsten, — begreiflich genug, denn im persönlichen Verkehr, also eben da, wo er speziell Seelsorger ist, bewährt der Pfarrer zunächst seinen sittlichen Wert [1]).

In den Darstellungen der praktischen Theologie, die sich auf die Pastoralwirksamkeit beschränken, pflegt deshalb mit vollem Recht die pastorale Moral nicht in Verbindung mit der Theorie der speziellen Seelsorge behandelt, sondern an die Spitze [2]) oder auch an den Schluß [3]) des Ganzen gestellt zu werden. Man muß nur konsequent weitergehen und auch in dem System der praktischen Theologie der pastoralen Moral ihre Stelle bei der Lehre von den kirchlichen Ämtern geben. Dahin gehört sie ihrem Umfange nach, da sie sich auf das gesamte Gebiet des pastoralen Handelns — ja wir können mehr sagen, auf alles Handeln aller kirchlichen Beamten — bezieht. Und dahin gehört sie auch ihrem Wesen nach; denn, wie die Lehre vom Amt selbst, ist auch

---

1) Vgl. Schweizer a. a. O., S. 208.

2) z. B. bei Vinet, Vilmar, auch Palmer.

3) So bei Walther, Amerikanisch-lutherische Pastoraltheologie 1872.

die Pastoralethik ihrem Begriffe nach ein Stück der systematischen, nicht der praktischen Theologie und kann in dieser nur lehnweise in ihrer Grundlegung vorkommen. Diese richtige Stelle im System hat ihr anscheinend Ehrenfeuchter[1]) angewiesen.

Aber ist es nicht völlig gleichgültig, an welcher Stelle im System von der pastoralen Moral geredet wird, wenn dies nur in der rechten Weise geschieht? Hat Binet[2]) nicht recht, wenn er sagt: „Man kann sich jede Einteilung des Stoffes gefallen lassen, die nichts Wesentliches aus- und nichts Falsches einschließt?" Wenn man auf eine wissenschaftliche Theorie verzichtet, allerdings; aber die wissenschaftliche Forschung geht immer auf ein systematisches Wissen aus, und sie kann davon nicht absehen, denn erst durch die systematische Erkenntnis, in welcher die einzelnen Begriffe ihren bestimmten Platz erhalten, wird das Kriterium dafür gegeben, daß nichts Wesentliches übergangen, nichts Falsches eingeschlossen wird. Notwendigerweise wird ja jeder Begriff mitbestimmt durch die Stellung, welche er im Begriffssystem einnimmt; ihn anderswo hinstellen heißt ihn auch inhaltlich ändern.

Das zeigt sich gerade in unserm Falle. Wir haben die Stellung, die Schweizer der pastoralen Moral einräumt, als unhaltbar abgewiesen, und doch hat Schweizer m. W. zuerst die Formel gebraucht, die den gesamten Inhalt der pastoralen Moral im Grundsatz in sich schließt. Aber — das Prinzip derselben hat er in jener Formel nicht erkannt, vielmehr eine andere Formel aufgestellt, in der dies Prinzip enthalten sein soll. Nun ist es zwar richtig, der Hauptinhalt der pastoralen Moral ist in dieser letzteren von Schweizer gegebenen Formel gefaßt[3]): „die pastorale Moral lehrt den Pastor sein Leben so gestalten, daß dadurch sowohl seine seelsorgerliche Kraft als auch die Empfänglichkeit der Gemeindeglieder für sein seelsorgerliches Wirken gesteigert werde". Denn nicht nur die beiden Momente, die Nitzsch[4]) und danach

1) Ehrenfeuchter, Die praktische Theologie I (1859), S. 167 ff.

2) Binet, Pastoraltheologie, deutsch von Hasse (1852), S. 77.

3) A. a. O. S. 214.

4) Nitzsch, Die eigentümliche Seelenpflege des ev. Hirtenamtes (Prakt. Theol. III, 1). 2. Aufl. (1868). S. 94 f.

Achelis [1]) u. A. als den guten Namen des Pastors bedingend anführen, Unbescholtenheit und Erbaulichkeit kehren hier wieder, — sie sind nach der negativen und der positiven Seite dasjenige, was die Empfänglichkeit der Gemeindeglieder für das seelsorgerliche Wirken ihres Pastors zu steigern dient —, sondern darüber hinaus auch das, was Schleiermacher [2]) als das Wesentliche ansieht: „das, wodurch einer ein Geistlicher werden kann, ist nicht eine besondere Fertigkeit, sondern nur durch die ausgezeichnete Lebendigkeit des religiösen Prinzips soll und kann jemand ein Geistlicher werden" denn die Lebendigkeit des religiösen Prinzips ist die seelsorgerliche Kraft. Die beiden Momente, die bei Schleiermacher einerseits und bei Nitzsch und seinen Nachfolgern anderseits einzeln auftreten [3]), werden hier also miteinander verbunden und auf ihre Einheit im gleichen Zwecke der Seelsorge zurückgeführt. Aber diese richtige Erkenntnis, so weit sie auch über die Vorgänger hinausgeht, kommt doch bei Schweizer nicht zu Ende, und zwar eben deshalb, weil der rechte Ort für die Behandlung der pastoralen Moral nicht gefunden ist.

Die Pastoralethik nämlich hat es hiernach mit der persönlichen Bedingung für die Seelsorge zu thun. Sehr richtig. Aber ist denn die Seelsorge beschränkt auf die Einzelseelsorge, ist sie nicht vielmehr der Inhalt der gesamten pastoralen — ja noch viel weiter reichend, wenigstens indirekt der gesamten kirchlichen — Thätigkeit? Wenn sie das aber ist, dann erhält die Schweizersche Formel eine das ganze kirchlich-amtliche Handeln umfassende Bedeutung; aber dann wird auch ihre Unzulänglichkeit klar.

---

1) Achelis, Prakt. Theologie I (1890), S. 468.

2) A. a. O. S. 489.

3) Allerdings stellt auch Nitzsch (a. a. O. S. 92) nebeneinander: „1. den guten Namen im Bunde mit der ganzen äußeren Erscheinung (2. das Charisma nebst dessen Übung und Bildung), 3. die Innigkeit und Lebendigkeit hirtenamtlicher Gesinnung", und Achelis (a. a. O. S. 471) unterscheidet richtig zwei Instanzen, von denen aus über die Grenze in den sogen. objektiven Adiaphoris die Entscheidung getroffen werden müsse, „die Individualität des Seelsorgers und die Anschauung und das Urteil seiner Gemeinde". Aber beiden fließt in Wirklichkeit beides zusammen im Begriffe „der gute Name des Pastors".

Die Aufgabe aller kirchlichen Ämter ist — unmittelbar oder mittelbar — Seelsorge. Darum muß das persönliche Leben der Amtsträger ein solches sein, daß es diesen Zweck zu fördern imstande ist. Es muß also auf Seite des Subjekts der seelsorgerlichen Thätigkeit die Kraft, auf Seite des Objekts die Empfänglichkeit für solches seelsorgerliche Wirken steigern; es ist nach der ersteren Seite der positive, nach der anderen der negative Faktor der Seelsorge.

Diese Schlußfolgerung scheint zwingend. Aber entspricht sie der Wirklichkeit? Ich frage die Geistlichen: wer von ihnen hat in seinem unbescholtenen und erbaulichen Lebenswandel die positive Kraft zur Seelsorge gefunden? Ich frage Lehrer und Eltern: wer von ihnen hat, wenn auch seine Persönlichkeit für seine Zöglinge wirklich vorbildlich war, aus seinem Personenleben heraus Impuls und Kraft zur rechten seelsorgerlichen Erziehung genommen? Steinmeyer[1]) wird recht behalten, wenn er sagt: „Gewiß ist die sittliche Integrität, die persönliche Würde des Hirten, die Voraussetzung und die Bedingung zu seinem Erfolg. Schwer fällt sie als solche ins Gewicht, so schwer, daß Hartmann in den Ausruf ausgebrochen ist „nocentissima pestis ecclesiae malus pastor" (Past. evgl. II, 4). Inzwischen ist und bleibt sie eine bloß negative Potenz; eine positive Kraft, wirksam zur *οἰκοδομή*, geht nicht von derselben aus. Wir beklagen den Versuch, der sie auf diese Stufe stellt und ihr Aufgaben stellt, welchen ihr Vermögen nun einmal nicht gewachsen ist. Er mißlang in einer günstigeren Zeit; er wird aber allezeit mißlingen, weil ihm das Recht der Wahrheit nicht zur Seite steht. Er greift zu hoch für die Macht der Person, während er das Ziel der Leistung zu niedrig steckt. . . . Man irrt, wenn man des Hirten Person zum Faktor der seelsorgerlichen Erfolge macht. . . . Dasselbe Subjekt, derselbe eine *διάκονος καινῆς διαθήκης*, ist mit der speziellen wie mit der generellen Seelsorge betraut. *Πρεσβεύομεν ὑπὲρ Χριστοῦ*: dieses Auftrags, dieser Vollmacht, ist er sich hier wie dort mit der gleichen Gewißheit bewußt. Nicht was

1) A. a. O. S. 38 f. 41. 43.

er ist, sondern was er hat, das setzt er in beiden Fällen ein. Was er hat, und nicht etwa das, was er durch sittliche Arbeit erworben, sondern was er empfangen und zur mitteilenden Verwaltung überkommen hat." Nicht aus der sittlichen Integrität, sondern aus seinem gottgegebenen Beruf gewinnt der Seelsorger die positive Kraft zur Ausübung der Seelsorge. Erfordert wird also an erster Stelle, daß er sich diesem seinem Berufe willig, freudig und ganz ergebe.

Auch diese Erkenntnis ist Schweizer nicht fremd geblieben. Er sagt mit voller Deutlichkeit [1]): „Das Einswerden der Person mit dem Beruf ist die Grundlage aller pastoralen Moral, weil daraus alles Übrige sich ableitet, hingegen wo diese Hauptsache fehlt, alle anderen Moralvorschriften bei aller Klugheit nichts fruchten." Er hat damit in der That das Prinzip der pastoralen Moral entdeckt, nur ist es ihm selbst verborgen geblieben, daß hierin wirklich das Prinzip aufgewiesen ist, aus dem sich, wie alle Einzelvorschriften, so auch seine Grundregel der pastoralen Moral, folgerichtig entwickeln lassen und im Zusammenhang untereinander und zum richtigen Verständnis gelangen.

Im Einswerden der Person mit dem Berufe liegt nicht nur die tiefste Quelle pastoraler Kräftigung [2]), sondern die beiden von Schweizer aufgewiesenen Erfordernisse der pastoralen Moral, Stärkung sowohl der seelsorgerlichen Kraft auffseiten des Subjekts wie der Empfänglichkeit für die seelsorgerliche Wirksamkeit auffseiten des Objekts der Seelsorge, liegen zumal in ihm beschlossen, und deshalb eben ist es das Prinzip der Pastoralethik; denn aus der Hingabe an den Beruf als idealen folgt die Forderung, sein Leben so zu gestalten, daß dadurch die eigene seelsorgerliche Kraft möglichst gesteigert werde, und aus der Hingabe an den Beruf als empirischen folgt, ihn so zu gestalten, daß dadurch die Empfänglichkeit der Gemeindeglieder für das seelsorgerliche Wirken möglichst wachse.

---

1) A. a. O. S. 223.

2) So Schweizer a. a. O., S. 222.

Ich habe dies in der Kürze auszuführen. In der Forderung der Hingabe an den Beruf liegt ein Doppeltes: erstlich die Hingabe an den Beruf, wie er einem als Ideal in der Seele steht, zweitens die Hingabe an den Beruf, wie er thatsächlich ist. Diese Doppelheit ist begründet in dem doppelten Charakter alles sittlichen Lebens, welches überall bedingt ist einerseits durch ein Ideal, die Zweckursache für unser Handeln, und anderseits durch das geschichtlich Gegebene, die bewegende Ursache für unser Handeln. Diese Doppelheit ist auch dadurch begründet, daß das Allgemeine sich nur im Einzelnen verwirklicht, und umgekehrt das Einzelne sein Wesen darin hat, daß es die individuelle Gestaltung einer allgemeinen Idee ist.

Alle Ämter haben ihre ideale Seite, die mit ihrer Verwirklichung nicht zusammenfällt und nicht zusammenfallen kann, denn das gesamte geschichtliche Leben erhält gerade durch die Spannung zwischen Ideal und Wirklichkeit seine Antriebe.

Regeln für das pastorale Leben ergeben sich also bei Forderung des Einswerdens der Person mit dem Berufe zunächst aus dem allgemeinen Verhältnis der Person zu einem Berufsideal und sodann aus dem besonderen Inhalt des Ideals des Seelsorgeramts.

Zunächst das Verhältnis der Person zu einem Berufsideal überhaupt. Hingabe an das Berufsideal ist erstlich Hingabe an das Ideal, das man persönlich in sich trägt. Ohne solche ist weder eine subjektiv befriedigende Wirksamkeit möglich, denn der Zwiespalt zwischen Sollen und Wollen, d. h. Sünde, lähmt, noch ist eine objektiv gedeihliche Wirksamkeit möglich, denn die objektive Kraft zu allem sittlichen Handeln ist das persönlich ergriffene sittliche Ideal. Aber ein Berufsideal ist nur dann ein ausschließlich persönliches, wenn in einer einzelnen Person der Beruf überhaupt zum erstenmale in der Geschichte eintritt. Überall, wo ein Beruf bereits eine geschichtliche Ausgestaltung in einem Stande oder Amte erhalten hat, giebt es von diesem Beruf auch eine allgemeine ideale Anschauung. Dieses allgemeine und jenes persönliche Ideal sind beide das Ergebnis geschichtlicher Arbeit und darum beide veränderlich. Dadurch ist die Möglichkeit gegeben, daß die beiderseitige Entwickelung nicht gleichen Schritt hält. In

solchem Falle fordert das allgemeine Bewußtsein, daß sich das individuelle Bewußtsein nach ihm richte; mit Recht, so lange der einzelne hinter dem allgemeinen Ideal zurückbleibt; mit Unrecht, wenn der einzelne sich über die Höhenlage der allgemeinen Anschauung erhebt und so dazu berufen ist, durch sein persönlich ergriffenes Ideal das allgemein geltende Ideal umzugestalten, und also umgekehrt fordern muß, daß dieses sich nach jenem richte.

Die Forderung, mit seinem Berufe eins zu werden, schließt also die Hingabe sowohl an das persönliche wie an das allgemeine Berufsideal in sich und geht darauf, beide im eigenen wie im allgemeinen Bewußtsein zum Ausgleich zu bringen. Dies ist die erste Hauptregel der pastoralen Moral, die freilich in den Theorieen merkwürdig häufig übergangen wird [1]), deren Wichtigkeit aber gerade in den kirchlichen Kämpfen der jüngsten Zeit praktisch recht deutlich geworden ist.

Weiterhin kommt der eigentümliche Inhalt in Betracht, der das Ideal des Seelsorgeramts von anderen Berufsidealen unterscheidet. Der eigentliche Kraftquell aller Berufsarbeit ist dies, sich immer wieder in das Ideal seines Berufs zu versenken; denn nur dadurch, daß man mit seinem Berufe eins wird, wird man das geeignete Organ zu seiner Ausübung. Ein tüchtiger Arzt wird nicht, wer durch Ausübung der Heilkunst eigene Zwecke verfolgt, Geld, Ansehen, Einfluß sucht, sondern wer sich berufen fühlt, den vielen leiblichen Leiden an seinem Teile nach Kräften zu steuern, und der sein ganzes Sinnen und Trachten in den Dienst dieses seines Berufs stellt. Ebenso kann ein tüchtiger Seelsorger nur werden, wer so ganz mit diesem seinem seelsorgerlichen Berufe eins wird, daß seine Aufgabe die Herrschaft über seine Person gewinnt und er sein Leben immer mehr so gestaltet, daß dadurch seine seelsorgerliche Kraft gesteigert wird.

Aber hier ergiebt sich ein Unterschied zwischen dem Seelsorger-

---

1) Schweizer (§ 91 und § 112) kommt allerdings ziemlich ausführlich darauf zu sprechen, aber da er den richtigen Gesichtspunkt nicht gefunden hat, unter den die Frage zu stellen ist, so wird nicht nur Zusammengehöriges zerrissen, sondern die Regel kommt auch nicht zu einwandsfreiem Ausdruck.

beruf und anderen Berufsarten. Die letzteren dienen der Verwirklichung eines einzelnen Zweckes, sie sind besondere Berufe; dagegen der Seelsorgerberuf ist allgemeine Christenpflicht. Das Pfarramt, d. h. das allgemeine Seelsorgeramt an einer kirchlichen Gemeinde, ist zwar auch ein besonderer Beruf, aber derselbe ist doch seinem Wesen nach nichts anderes als das Seelsorgeramt, das die Eltern an ihren Kindern, die Ehegatten an einander auszurichten haben, und als das Seelsorgeramt, das ihm selbst gegenüber jedem einzelnen in der Taufe bezw. der Konfirmation überantwortet wird. Die Taufe ist die Ordination für die eigene Seelsorge des Getauften an sich selbst, die Trauung die Ordination für die Seelsorge der Gatten an einander, und die Ordination für das Pfarramt ist nach evangelischem Begriff nichts anderes als die Einweihung in das Seelsorgeramt für eine ganze Gemeinde. Seelsorge ist und bleibt eine allen Christen zustehende Pflicht. Dieselbe ist aber zugleich die allgemeine, die allumfassende Pflicht, die alle einzelnen Pflichten in sich einschließt; denn Seelsorge üben heißt willig machen zum Aufnehmen und Wiederausströmen des Lebens aus Gott, des heiligen Geistes. Mit dem Seelsorgerberuf eins werden heißt also in die allgemeine Christenpflicht völlig aufgehen. Und darum gilt, was so von keinem Berufe gilt, vom Seelsorgerberufe: man kann ihn nicht ausüben ohne, vom Geiste Gottes getrieben, einen geheiligten Wandel zu führen. Ein tüchtiger Arzt, ein tüchtiger Rechtsanwalt, ein tüchtiger Handwerker oder Fabrikant kann wohl sein, wer unsittlich lebt, ein tüchtiger Seelsorger niemals. Es ist wirklich so, daß die Virtuosität des Christen die Leistung des Pastors bedingt [1]); nur ist freilich solche Virtuosität nach evangelischer Lehre nicht eigene Leistung, sondern Gnadenwirkung des Geistes Gottes, und alle menschliche Leistung besteht nur darin, daß man sich dieser Gnadenwirkung nicht entzieht. *Hingabe an den Seelsorgerberuf heißt im Grunde nichts anderes als hingegeben sein an die heiligende Arbeit des Geistes Gottes an den Herzen.* Der Geist Gottes leitet zur Heiligung und Liebe; *Heiligung aber*

1) Gegen *Steinmeyer* a. a. O., S. 34.

ist die Sorge für die eigene Seele, und Liebe die Sorge für des Nächsten Seele nach jenem bekannten schönen Wort: die Seele der Barmherzigkeit ist Barmherzigkeit an der Seele.

So liegt in der Forderung des Einswerdens mit dem Berufe, wenn man auf den Inhalt des Seelsorgerberufs blickt, die zweite Regel der pastoralen Moral beschlossen: „Das Leben des Geistlichen muß immer ein solches sein, daß er sich als ein ausgezeichneter Christ in allem beweist" [1]). In diesem Sinne können und müssen wir Christen alle „Geistliche", *πνευματικοί*, d. h. Geisterfüllte und vom Geiste Getriebene, sein.

Es ist aber nicht nur das Ideal des Berufs, mit dem man eins zu werden hat, sondern auch der empirische Beruf, der Seelsorgerberuf, so wie er thatsächlich ist, also speziell das evangelische Pfarramt. Wie man einen Menschen nicht ohne seinen Leib, wie man das Reich Gottes nicht ohne dessen Leib, die Kirche, lieb haben kann, so kann man auch dem idealen Berufe der Seelsorge sich nicht ergeben, wenn man nicht den empirischen Beruf mit Liebe umfaßt.

Darin liegt ein Doppeltes: die Hingabe an das kirchliche Amt überhaupt, so wie es sich als kirchliches gestaltet hat, und die Hingabe an die besondere einzelne Aufgabe, die dem Seelsorger in seiner besonderen Gemeinde gestellt ist.

Das kirchlich geordnete Amt, gefaßt in bestimmte Formen des Rechts und der Gewohnheit, mag an sich einem sehr wenig sympathisch sein, es ist und bleibt doch der äußere Rahmen für die pastorale Thätigkeit, der Leib für die Seele d. h. die seelsorgerliche Wirksamkeit. Derjenige wird nie ein rechter Seelsorger sein, der über das geistliche Amt stolpert, wenn auch aus brennender Liebe zum Heilande und den ihm zuzuführenden Seelen. Umgekehrt freilich darf auch nicht der Leib für die Seele, die Form für die Sache genommen werden; nur noch weniger wird der ein Geistlicher sein, der im kirchlichen Amt nur das kirchliche Amt sieht und nicht das geordnete Mittel der Seelsorge. Als dritte Hauptregel

---

1) Schleiermacher a. a. O., S. 490.

der Pastoralethik ergiebt sich also diese: Sei ein lebendiges Glied deiner Kirche. Auch diese Regel pflegt in den Pastoraltheorieen übergangen zu werden; aber die Erfahrung zeigt, wie wichtig sie ist, zumal wenn man sie nach evangelischen Grundsätzen nicht bloß auf die Pfarrer beschränkt, sondern auf alle nach evangelischem Begriff zur Seelsorge Berufenen, d. h. auf alle Getauften, ausdehnt. Sie steuert auf der einen Seite der Unkirchlichkeit des Sektenwesens, auf der andern Seite der Afterkirchlichkeit eines kirchlichen Formalismus.

Endlich ist die Hingabe an den Seelsorgerberuf Hingabe an den bestimmten einzelnen Kreis, in den man durch sein Seelsorgeramt gestellt ist, an die Gemeinde, der man dienen soll. Jeder Mensch hat durch seine Stellung in der Welt einen bestimmten Berufskreis. So hat auch der Seelsorger seinen festumschriebenen Kreis, in welchem seelsorgerlich zu wirken sein Beruf ist. Auf diesen empirischen Einzelberuf bezogen wird das Prinzip, eins zu werden mit seinem Beruf, zur vierten Hauptregel der Pastoralethik: diene hingebend denen, denen zu dienen du berufen bist. Hieraus ergeben sich im einzelnen die zahllosen Vorschriften, auf welche Praxis und Theorie so oft die pastorale Moral überhaupt einschränken, deren Grundforderung ist, einen unanstößigen und erbaulichen Lebenswandel zu führen; denn alle jene Vorschriften laufen darauf hinaus, einzuschärfen, daß es gilt, allen Gemeindeangehörigen zu dienen, jedem nach seinem individuellen Bedürfnis, und so, daß man, um seiner Arbeit Empfänglichkeit zu sichern, seine Wünsche (nur nicht seine Überzeugung) opfern darf und soll. Es wird hier ganz klar, warum der Seelsorger an einer Gemeinde, also der Pfarrer, viel mehr eingeschränkt ist als die Seelsorger eines engeren und in sich gleichartigeren Kreises, wie Ehegatten und Lehrer, während für alle doch nur dieselbe Regel gilt, denen hingebend zu dienen, denen zu dienen man berufen ist. Es ist keine besondere, höhere Moral, die dem Pfarrer besondere Pflichten auferlegt, sondern sein Dienst an seiner Gemeinde schließt die Pflicht in sich, ihr auch durch Entsagung zu dienen. Indem er sich gern alles dasjenige versagt, dessen Genuß bei den weniger geförderten Gliedern der Gemeine Anstoß erregen würde, ist er allein

frei, fröhlich von der Freiheit des Christenmenschen gegenüber engherzigen selbstgewählten Schranken Zeugnis abzulegen.

So leiten sich die für die einzelnen Gebiete der Pastoralethik maßgebenden vier Hauptregeln sämtlich ab aus dem einen obersten Grundsatze: eins zu werden mit dem Berufe der Seelsorge. Dieser also ist das Prinzip der pastoralen Moral. Und damit fällt der Anstoß von selbst dahin, den man deshalb so oft an der pastoralen Moral überhaupt nimmt, weil doch für andere Berufe keine besondere Amtsmoral nötig sei. Denn die pastorale Moral ist nichts weiter als die Forderung der Hingabe an den Seelsorgerberuf. Hingabe an den Beruf ist aber bei allen Berufen notwendig, denn die allgemeinen Anforderungen an alle Ämter sind überall dieselben drei: amtlicher Auftrag, persönliche Hingabe an den Beruf und die Berufstüchtigkeit (Bildung und Geschicklichkeit). Die pastorale Moral ist also nicht ein rätselhafter erratischer Block, sondern eine der Fundamentalquadern, auf welchen aller seelsorgerliche Beruf ruht.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Das Glaubensbekenntnis in einer Bern'er Handschrift aus dem 7.—8. Jahrhundert.

Von

Professor Lic. Dr. Bratke in Bonn.

Bei Studien in den Handschriftenkatalogen wurde ich u. a. auf den Codex Nr. 645 der Stadtbibliothek zu Bern aufmerksam, welcher nach der Angabe Hagen's [1]) auf fol. 72ª ein christliches Glaubensbekenntnis enthält, das ich in der Sammlung altchristlicher Symbole von Hahn [2]), Caspari [3]) und Kattenbusch [4]) nicht vermerkt finde. Der Codex wurde mir für einige Zeit nach Bonn geliehen. Die Angaben Hagen's über denselben kann ich im ganzen bestätigen. An einigen Punkten freilich bedürfen sie der Berichtigung. Und zur wissenschaftlichen Beurteilung des genannten Symbols ist eine viel gründlichere Erforschung

---

1) H. Hagen, Catalogus codicum Bernensium. Bernae 1875. p. 493.

2) A. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche. 2. Aufl. Herausgeg. von L. Hahn. Breslau 1877.

3) C. P. Caspari, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel. 3 Bde. Christiania 1866—75. Als Fortsetzung sind zu betrachten die Werke desselben Verfassers: „Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols" ꝛc. Ebd. 1879, und: „Kirchenhistorische Anecdota" I. Ebd. 1883. Ich bezeichne diese Fortsetzungen als: Caspari IV u. V.

4) F. Kattenbusch, Das apostolische Symbol. 1. Bd. Leipz. 1894.

des älteren Teiles dieses Codex nötig. Er ist ungefähr 17 cm hoch, 12,6 cm breit und enthält 74 Blätter. Die erste größere Hälfte mag aus dem 13. Jahrhundert stammen; sie enthält die von Hagen angegebenen Stücke. In der zweiten kleineren Hälfte, welche, wie die Gleichheit der Schriftzeichen beweist, von einer und derselben Hand geschrieben ist, steht zunächst der bekannte Ostercyklus des Victorius von Aquitanien, des Zeitgenossen Leos d. Gr., welchen mit auf Grund unserer Handschrift neuerdings Th. Mommsen [1]) in den „Monumenta Germaniae“ ediert hat. Zwischen seinen Teilen und dahinter stehen aber noch andere und zwar anonyme Stücke, welche ursprünglich mit jenem Ostercyklus nichts zu thun haben, in der Handschrift jedoch mit ihm zu einem Ganzen vereinigt sind. Es reicht von fol. 41ᵃ—71ᵇ, nicht wie Hagen angiebt, —71ᵃ. Die einen dieser Stücke, von denen ich nicht weiß, ob sie schon gedruckt sind, haben erbaulichen Inhalt. So steht z. B. fol. 53ᵇ—54ᵃ ein kurzer Traktat unter dem reizvollen Titel: „De duabus viis“, der aber schon die fides catholica als via sanctorum bezeichnet und mit der alten Schrift von den beiden Wegen offenbar gar nichts zu thun hat. Die anderen sind chronologisch-geographischen Charakters. So beginnt z. B. fol. 67ᵇ ein ebenfalls aus der gallischen Kirche stammendes Verzeichnis der Kirchenprovinzen des Morgen- und Abendlandes, für welches man jetzt die Ausgabe von Mommsen (a. a. O. S. 524 ff. u. 552 ff.) vergleichen kann [2]). Dieses Verzeichnis der Kirchenprovinzen bildet den Schluß jenes Ganzen, und es verläuft in halbseitigen Kolumnen. Auf der zweiten Kolumne von fol. 71ᵇ steht deutlich mit schwarzer Tinte: expl. ciclos cū civitatebus. Diese Schlußangabe folgt aber nicht unmittelbar auf das durch die Worte prima brittania gebildete Ende jenes Verzeichnisses und geht auch nicht unmittelbar dem auf fol. 72ᵃ oben geschriebenen Symbol voran. Vielmehr

---

1) Auctor. antiquiss. T. IX. 1891. p. 667 sq.

2) Mit Rücksicht auf den durch sein Glaubensbekenntnis berühmten Nicetas „Romatianae civitatis episcopus“ bemerke ich, daß auch in diesem Verzeichnis keine gallische civitas Romatiana [Romesiana, Remesiana, Romaciana, Romaniciana] vorkommt.

sind vorher noch zwei Zeilen und dahinter noch drei Zeilen mit roter Tinte beschrieben gewesen, die aber jetzt zum größten Teil bis zur Unkenntlichkeit erblaßt ist. Da auf fol. 72ᵃ jede Überschrift zu dem Symbol fehlt, und es mir unwahrscheinlich erschien, daß dasselbe den ganz anders gearteten Urkunden, welche vorangehen, ohne weiteres angehängt worden sei, so lenkte sich mein Interesse von Anfang an auf jenen fünfzeiligen roten Schriftsatz, in der Erwartung, daß aus demselben sich die Herkunft des Symbols werde erfunden lassen. Mit bloßem, durch die Lupe geschärftem Auge und ohne von Mommsen's [1]) Entzifferungsversuch, den ich erst nachträglich bemerkte, Kenntnis zu haben, konnte ich auf der ersten Zeile, also derjenigen, welche dem prima brittania zunächst steht, keinen einzigen Buchstaben, viel weniger ein Wort, mit auch nur einiger Sicherheit feststellen. Auf der zweiten Zeile las ich ein xp̄i filius dei, auf der dritten, also derjenigen, welche zunächst hinter dem expl. — civitatebus steht, metropolis rap, auf der vierten rorum, auf der fünften, welche die letzte Halbzeile auf fol. 71ᵇ überhaupt ist, Incp. Dank der gütigen Erlaubnis des Oberbibliothekars der Stadtbibliothek von Bern, Herrn Professor Dr. Bloesch durfte ich mit Reagentien den Versuch machen, den Text an den bezeichneten Stellen zu vervollständigen. Für diese Manipulation hat der Bonner Paläograph, Herr Professor Dr. Menzel, mir freundlichst seine Hilfe angedeihen lassen. Ich muß aber im voraus bemerken, daß dieser Herr sich keinen großen Erfolg von ihr versprach, weil von der ursprünglichen roten Tinte ein zu geringes Maß auf dem Pergament übrig geblieben ist. Wir wendeten am 1. März 1894 auf den ersten zwei Zeilen Galläpfeltinktur an, auf den drei letzten das von Studemund empfohlene Mittel [2]) d. h. eine Auflösung von einem Teil Schwefelcyankalium auf fünfzehn Teile Brunnenwasser mit wenigen [wir nahmen drei] Tropfen Salzsäure. Nach dem augenblicklichen Erfolge zu urteilen wüßte ich nicht, welchem Verfahren ich den Vorzug geben soll. Die Buchstaben traten, soweit noch Eisenbestandteile der Tinte vorhanden

1) A. a. O. S. 564, Nr. 13.

2) Vgl. Gardthausen, Griech. Paläographie. Leipzig 1879. S. 46.

waren, bei beiden fast mit gleicher Deutlichkeitsstärke hervor, beim ersteren etwas später aber dauernder, bei letzterem bald aber nur für wenige Minuten. Ob das Studemund'sche Mittel das Pergament und die Tinte weniger angreift als Galläpfeltinktur, möchte ich bezweifeln. Herr Professor Menzel hält für sicher, daß auf der zweiten Zeile ein xp̄i filius dī, auf der dritten metropolis r[a oder u]p und auf der fünften In̄[c̄ oder ō]p̄ steht. Was ich als rorum gelesen hatte, kann seines Erachtens — und ich gebe es zu — anders lauten; speziell die drei ersten Buchstaben seien möglicherweise scr. Am folgenden Tage wiederholte ich allein das geschilderte Verfahren noch einmal. Das Resultat teile ich hier mit, und zwar so, daß ich das Sichere unterstreiche, aber alles, was ohne das Hinzutreten eines größeren oder geringeren Quantums von Vermutungen nicht wiederzugeben ist, in gewöhnlicher Weise schreibe. Die einzelnen Zeilen sind durch senkrechte Striche markiert, das Unleserliche durch Sternchen. Von dem hinter prima brittania fol. 71ᵇ noch übrigen Schriftsatz ergiebt sich mir also folgendes Bild:

gratias tibi quies viror ** | p ** xus xpi filius dī
| expl. ciclos cū civitatebus.| metropolis rap ****
** | ***** erorum | Incp ********** | .

Daß in der letzten Zeile c und nicht o zu lesen ist, halte ich für zweifellos. Denn es fehlt der charakteristische, vom Schreiber sonst stets stark aufgetragene rechte Halbkreis des o. Durch dieses paläographische Ergebnis wird die Lesart bestätigt, bezw. eingeschränkt oder ergänzt, welche Th. Mommsen, der offenbar ohne Reagentien arbeitete, vermutungsweise geäußert hat. Sie lautet: ta ** astib; quia vii | Xus XPI filius di | expl. ciclos cum civitatebus | metropolis rap ***** | **** erorum. Die Buchstaben der ersten Zeile konnte dieser Gelehrte nach seinem Verfahren unmöglich mit auch nur annähernder Sicherheit erkennen. Das X vor us in der zweiten Zeile halte ich für möglich.

Obwohl sich nur weniges von dem ursprünglichen Wortlaut der letzten sechs Zeilen der rechten Columne von fol. 71ᵇ hat ermitteln lassen, so reicht es doch aus, um zu erkennen, daß, wie

auch Mommsen annimmt, die ersten fünf Zeilen noch zum Cyclus des Victorius und der mit ihm verbundenen „Notitia provinciarum“ gehören. Namentlich das Wort metropolis, welches Menzel, Mommsen und ich übereinstimmend gelesen haben, und das in dem voranstehenden Register der Kirchenprovinzen öfters gebraucht wird, spricht entschieden für diese Auffassung. Dagegen die letzte Zeile bildet offenbar die Überschrift zu dem unmittelbar folgenden Symbol. Schon das groß geschriebene I zeigt an, daß ein neuer Schriftschatz beginnt. Sodann kommt die Figur Incp als Siglum für Incipit am Anfang eines neuen Abschnittes noch mehrere Male in dem älteren Teil des Codex vor, nämlich fol. 49[a], 54[b] u. 67[b]. Um so bedauerlicher ist es, daß außer dem Incp sich auf dieser Halbzeile nichts weiter erkennen läßt. Da sie im ganzen nur 5, 3 cm lang ist, so können nur zwei bis drei Worte hinter Incp gestanden haben, aber diese hätten vielleicht genügt, uns darüber zu vergewissern, welcher Person oder Landeskirche das nachfolgende Glaubensbekenntnis angehört. Hagen bezeichnet es in seinem Katalog durch den Ausdruck Confessio christiana. Aber dieser ist von ihm offenbar nur gewählt, um eine Vorstellung von dem Inhalt des betreffenden Stückes zu geben. Daß er ihn noch in der Handschrift sollte gelesen haben, ist durch seine — an dieser Stelle oberflächliche — Beschreibung ausgeschlossen. Er sagt: „In fine f. 71[b] legitur: expl. ciclos cum civitatebus. f. 72[a] Confessio christiana. Credo“ u. s. w.

Fol. 72[a] und zwar auf den ersten zwölf Zeilen steht das Symbol. Der Umstand, daß dieselben nicht immer vollgeschrieben sind, und noch mehr die zwölf großen Buchstaben beweisen die Absichtlichkeit der Zwölfteilung. Hinter dem Schlußwort amen ist mit neuem Zeilenanfang in großen farbigen Buchstaben, welche ungefähr den zwischen zwei Zeilen befindlichen Raum ausfüllen, geschrieben: INCIPIT TRACTATUS ORDINIS, darunter ein kleines, jetzt fast verblaßtes paschalis. Hagen giebt zu diesem Traktat keine Erläuterung. Ich kann aber konstatieren, daß es die offenbar aus Britannien stammenden, aus Anlaß der dortigen Osterstreitigkeiten des 6.—7. Jahrhunderts erdichteten Akten einer angeblichen Synode zu Cäsarea sind. B. Krusch hat sie in seinen „Stu-

dien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie“ (1880, S. 303 ff.) mit unter Benutzung unseres Bern'er Codex, welcher die älteste Handschrift dieser Akten repräsentiert, herausgegeben.

Krusch und Mommsen haben, wie es sich von selbst versteht, sehr sorgfältig die Handschriften gesammelt, welche sie, der erstere für seine Ausgabe der Akten, der letztere für seine Ausgabe des Victorius'schen Osterkanons und der Notitia provinciarum benutzten. Mit Hilfe ihrer Angaben habe ich mich darüber zu unterrichten versucht, ob auch in anderen Codices mittelbar oder unmittelbar zusammen mit diesen Werken unser Symbol vorkommt. Doch habe ich es nicht wieder angetroffen. Ich muß aber bemerken, daß nicht über diese ganze Masse von Handschriften gedruckte Verzeichnisse existieren und daß, wie leicht zu sehen ist, die gedruckten Kataloge nicht immer vollständig sind. Schon aus diesem Grunde kann ich also mein Resultat als kein definitives betrachten. Wer in der glücklichen Lage ist, alle in Frage kommenden Codices mit eigenen Augen durchmustern zu können, findet es möglicherweise gleichwohl irgendwo.

Das Symbol im Berner Codex mit seinen Abkürzungen, Fehlern und seiner Texteinteilung, wie sie in der Handschrift vorliegen, lautet folgendermaßen:

Credo in dō patrem omnipotentem· Et in ihum
xpm· filium eius·
Unicum dnm nos trum·
Natum de spo sco et maria virgine:
Passus· sup pontiopila to·
Crucefixum· et sepultum descendit ad inferos·
Tercia die resurrexit ad mortuis·
Ascendit ad caelos· sedit ad dexteram patris·
Inde venturus iudicare vivos ac mortuos·
Credo in spu sco·
Sca ecclesia chatolica remissionem· peccatorum·
Carnis resurrectionis· in vitā aeternā· amen·

Man sieht leicht, daß der Text eine Reihe von Unebenheiten enthält. Die meisten sind aber kaum als Schreibfehler sondern als

Folgen der Sprachverwilderung des beginnenden Mittelalters zu betrachten. Ähnliche Erscheinungen finden sich aus demselben Grunde auch in anderen alten Handschriften, welche Symboltexte enthalten[1]). Es ist klar, daß es in der ersten Zeile deum statt dō = deo heißen muß, in der vierten spiritu statt spō = spirito, in der fünften sub statt sup, in der sechsten crucifixum statt crucefixum, in der siebenten a mortuis statt ad mortuis, in der zehnten spiritum sanctum statt spū scō = spiritu sancto, in der elften sanctam ecclesiam catholicam statt scā [= sancta] ecclesia chatolica und in der zwölften resurrectionem statt resurrectionis. Für passus ist, da es mitten unter Partizipialaccusativen steht, wohl ursprünglich passum beabsichtigt gewesen. Doch könnte der Nominativ auch verraten, daß es ein späterer Zusatz zu einem älteren Symboltext sei[2]). Der Nominativ venturus, welcher erst in der neunten Zeile steht, findet sich auch sonst, wahrscheinlich auch im irischen Symbol[3]).

Die Herkunft des Symbols läßt sich, da es bei der jetzigen Gestalt der Handschrift uns als ein herrenloses überliefert ist, nur auf indirektem Wege näher bestimmen. Zu diesem Zweck verdient erstens der Schriftcharakter des älteren Teiles unseres Codex genauere Betrachtung. Hagen, welcher in seinem Katalog (S. 625) noch einen Unterschied macht zwischen Handschriften aus dem 8. Jahrhundert und solchen aus dem 8.—9. Jahrhundert, verlegt die Entstehungszeit desselben in das 8. Jahrhundert. Seiner Meinung schließt sich Mommsen (a. a. O. S. 564 u. 674) ohne weiteres an. Dagegen versetzt ihn Krusch (a. a. O. S. 305) noch in das 7. Jahrhundert. Auch noch im 8. Jahrhundert existierten bekanntlich die Nationalschriftarten. Wiederholte Prüfungen der Eigenart unserer Handschrift haben mich in der Annahme bestärkt, daß dieselbe alle Merkmale der merovingischen Nationalschrift an sich trägt.

1) Vgl. z. B. Kattenbusch a. a. O., S. 68.

2) Auf diese letztere Vermutung bin ich durch eine briefliche Mitteilung von Kattenbusch (24. 3. 94) und durch die Ausführungen auf S. 106, Nr. 2 u. 195 seines genannten Buches gekommen. Um Mißverständnissen vorzubeugen, bemerke ich, daß in der Handschrift das passus kein späterer Zusatz ist.

3) Vgl. Kattenbusch a. a. O., S. 185 [gegen Hahn a. a. O., S. 41].

Herr Professor Menzel, welcher allerdings den Codex nur kurze Zeit in der Hand gehabt hat, stimmt mir bei, doch findet er darin auch charakteristische Buchstabenformen der langobardischen Schrift. Wer berücksichtigt, wie ähnlich die langobardische Schrift in der ältesten Zeit der merovingischen ist [1]), der wird von vornherein darauf verzichten, eine allgemeingültige Ortsbestimmung unserer Handschrift geben zu wollen. Aber für wahrscheinlicher möchte ich doch den merovingischen Ursprung derselben halten. Wenn man z. B. die aus dem 7. Jahrhundert stammende merovingische Schriftprobe in Thompson's [2]) Handbuch der Paläographie nachsieht, so bietet sich ein bis in das Kleinste hinein getreues Abbild von der Schreibweise des Bern'er Codex dar. Daher bin auch ich geneigt, seine Abfassung in Gallien noch in das 7. Jahrhundert, spätestens in den Anfang des 8. Jahrhunderts zu verlegen. Mit Rücksicht auf das Folgende bemerke ich noch, daß auch nach Ansicht Menzel's in irisch-britischer Nationalschrift der Codex nicht geschrieben ist. Die charakteristischen Formen der Buchstaben sind ihr fremd, und die reichen Verzierungen, welche aus den Erzeugnissen der Schreibkunst der irisch-britischen Mönche hinreichend bekannt sind, fehlen in unserer Handschrift.

Zweitens ist der Umstand von Bedeutung, daß unser Symbol von Schriften eingerahmt ist, welche auf die gallische, noch mehr auf die irisch-britische Kirche hinweisen. Der Ostercyklus und das Verzeichnis der Kirchenprovinzen gehören Gallien, die Akten einer angeblichen Synode von Cäsarea augenscheinlich Britanien an. In den oben schon erwähnten Osterstreitigkeiten hat auch der Cyklus des Victorius eine Rolle gespielt [3]). Nehmen wir nun noch hinzu, daß die Akten über ihr kleines Vaterland hinaus nicht weit bekannt geworden sind, und daß der Berner Codex, die älteste der

1) Vgl. Wattenbach, Anleitung zur lateinischen Paläographie. Leipz. 1886. S. 19.

2) E. M. Thompson, Handbook of greek and latin Palaeography. Lond. 1893. p. 230.

3) Vgl. B. Krusch, Die Einführung des griechischen Paschalritus im Abendlande [Neues Archiv der Gesellsch. für ältere deutsche Geschichtskunde] 1884. Bd. IX, besonders S. 141—169.

wenigen Handschriften, welche sie nachweislich enthalten, nicht lange nach jenen Osterstreitigkeiten geschrieben ist, so wird man der Vermutung sich nicht verschließen können, daß die Vorlage des gallischen Abschreibers unseres Codex eine aus Irland oder England stammende Handschrift gewesen sei. Der handschriftliche Befund deutet also auf die britischen Inseln oder auf Gallien als Heimat unseres Symbols hin.

Zu demselben Ergebnis führt auch die Betrachtung seines Inhaltes. Allerdings entbehren die gallischen Symbole einer einheitlichen Textgestalt. Und was die britischen Inseln anlangt, so besitzen wir nur ein einziges vollständiges und zwar irisches Bekenntnis, welches sicherlich in diese Landeskirche gehört. Jene und dieses zeigen ferner untereinander so wie mit den spanischen und italienischen Symbolen die größte Verwandtschaft. Dieser Thatbestand hat Kattenbusch [1]) bewogen, von einem speziell spanischen, gallischen und irischen Symboltypus zu abstrahieren und statt dessen nur von einem westeuropäischen Symboltypus zu reden, den er unter dem Einfluß der norditalienischen Kirche, namentlich Mailands entstanden sein läßt. Sicherlich gehören die alten Bekenntnisse aller dieser Landeskirchen zu einem Stamm, von welchem die ebenfalls abendländischen Symbole der afrikanischen Kirche sich sachlich unterscheiden. Allein wenn man die einzelnen Ausdrücke in jenen stammverwandten Symbolen einer näheren Betrachtung unterzieht, so kann man nicht verkennen, daß ein gewisser provinzialer Charakter, welcher allerdings meist nur formaler Natur ist, wenigstens dem irischen und den meisten gallischen Symbolen gleichmäßig anhaftet.

Da nun diese Eigentümlichkeiten der gallisch-irischen Bekenntnisse bemerkenswerterweise in dem Text des Bern'er Codex fast alle, in den Symbolen, die sicher aus Italien oder Spanien stammen, dagegen ganz vereinzelt wiederkehren, so hat die Annahme viel Wahrscheinlichkeit für sich, daß es zu jenen gehört.

Schon Caspari [2]) hat Vergleichungen angestellt. Mit Rücksicht

1) A. a. O. S. 196—199.

2) A. a. O. II, S. 284—289.

auf unser Symbol bemerke ich Folgendes [1]): 1. Unser Symbol drückt die Empfängnis, Kreuzigung und das Begräbnis Christi, vielleicht auch sein Leiden unter Pilatus durch Participialaccusative aus. Dasselbe thun in größerem oder kleinerem Umfang das irische Symbol, die beiden Symbole im Sacramentarium Gallicanum, welches, sei es gallischen, sei es irischen Ursprunges ist, sowie das ihnen verwandte Symbol hinter dem Schluß dieses Sacramentariums. Und zwar findet sich diese Konstruktion in ausgedehnter Weise fast nur [2]) in den genannten Symbolen. 2. Die Formel: descendit ad inferos hat außer unserem Text noch das irische Symbol, sonst ist sie sehr selten [3]). 3. Das ad vor caelos kommt mit zwei vielleicht nur mit einer Ausnahme bloß in gallischen, wenn auch nicht in allen, aber in den meisten vor [4]). 4. Das Perfektum sedit statt des Präsens sedet haben das irische Symbol, die beiden Symbole im Missale Gallicanum [5]), die beiden Symbole im Sacramentarium Gallicanum [6]) und die von Swainson [7]) aus dem britischen Museum edierte lateinische Übersetzung des altrömischen Symbols, die zusammen mit einer angelsächsischen Version des Vaterunsers in einem und demselben Codex steht. Sonst findet es sich selten [8]). 5. Das ac vor mortuos

1) Die mit Hilfe des übersichtlichen Werkes von Kattenbusch leicht zu findenden Belegstellen notiere ich nicht erst.

2) Wegen ihres sonstigen Vorkommens vgl. Caspari a. a. O. IV, S. 296, Anm. 49; S. 302 f., Anm. 76; III, S. 91 f., Anm. 174. — Merkwürdigerweise hat das Symbol des Priscillian die meisten Participialaccusative.

3) Vgl. Caspari a. a. O. II, S. 285 nebst Anm. 9.

4) Hierzu vgl. auch Kattenbusch a. a. O., S. 170, Anm. 1.

5) Bei Kattenbusch a. a. O., S. 170 C. ist das sedet wohl nur Druckfehler. Hahn a. a. O., S. 38 bietet für beide Symbole sedit. Auch in der nachfolgenden Erklärung S. 341 wenigstens in der mir zugebote stehenden Ausgabe des Missale vom Jahre 1685 steht sedit.

6) Vgl. die drei gallischen Symbolformeln bei Martene, De antiquis ecclesiae ritibus. T. I. Antw. 1736. p. 90 sq. 180 u. 185, dazu Hahn a. a. O., S. 37.

7) Kattenbusch a. a. O., S. 65 u. 75.

8) Siehe Caspari IV, S. 188, Anm. 20; S. 201, Anm. 9; S. 210, Nr. 3 u. S. 284.

hat nur noch das irische Symbol, das zweite Symbol im Sacramentarium Gallicanum, eine Handschrift von dem Symbol des Galliers Faustus v. Reji [1]), sowie auffälligerweise wiederum der Swainson'sche Text des altrömischen Symbols. 6. Der Schluß in vitam aeternam findet sich nur noch im Symbol hinter dem Sacramentarium Gallicanum. Verwandt, vielleicht Paraphrasen davon, sind die Formeln im irischen Symbol: credo vitam post mortem et vitam aeternam in gloria Christi und im zweiten Symbol des Sacram. Gallic.: vitam habere post mortem in gloriam Christi resurgere [2]). Auf andere Übereinstimmungen, unter denen [3]) das Fehlen des mortuus in unserem Symbol sowie im irischen, dem zweiten Symbol des Sacram. Gallic. und demjenigen hinter dem Sacram. Gallic. am bemerkenswertesten ist, lege ich nicht so viel Gewicht, weil die ihnen zugrunde liegenden Formeln vielfach in den Symbolen auch anderer Kirchen sich finden. Die Abweichungen anderseits, welche trotz aller Verwandtschaft zwischen unserem Symbol und den übrigen stammverwandten Symbolen existieren, wollen gegenüber der Thatsache, daß in ihm charakteristische Eigenheiten der gallisch-irischen Symbolgruppe gehäuft vorkommen, nicht viel sagen, zumal auch deren Teile untereinander Verschiedenheiten aufweisen, welche aus der verschiedenen Zeit der Entstehung und aus bestimmten Lokaltraditionen sich erklären.

Welcher der beiden Landeskirchen unser Symbol angehört, läßt sich meines Erachtens weder durch handschriftliche Gründe noch durch den Inhalt entscheiden. Der Umstand, daß der Bern'er Codex die Abschrift einer britischen oder irischen Vorlage zu sein scheint, mag in gewissem Sinne als Wegweiser zum Vaterland des Symbols angesehen werden. Aber untrüglich ist er natürlich nicht.

1) Caspari V, S. 325, Anm. 3.

2) In den bisherigen Drucken der Symboltexte scheint nicht immer scharf unterschieden zu werden, ob caelos oder coelos oder celos resp. die entsprechenden Ablative in den Handschriften stehen. Ich kann daher nicht feststellen, inwieweit das caelos im Bern'er Text bedeutsam ist.

3) Anmerkungsweise sei erwähnt, daß das zweite Symbol im Missale Gallicanum (Hahn a. a. O., S. 38, Anm. 120) ebenso wie der Bern'er Text den Nominativ sancta ecclesia catholica hat.

Ferner, über den ältesten Bekenntnisstand der Kirche auf den britischen Inseln besitzen wir einen wirklich sicheren Zeugen, das oben erwähnte Symbol, aber doch eben auch nur diesen einen. Denn ob und wieweit das Sacramentarium Gallicanum und das hinter demselben befindliche Symbol irische Traditionen verrät, ist eine ungelöste Frage [1]). Jenes irische Symbol steht allerdings in dem Antiphonarium des Klosters Bangor. Aber wie weit es als Normaltext des altirischen Bekenntnisses gelten darf, wissen wir doch nicht. Auch gehört es, wie der Artikel von der Gemeinschaft der Heiligen in ihm zeigt, einer späteren Zeit an als unser Symbol. Es ist daher nicht viel mit der Thatsache anzufangen, daß unser Symbol die drei spezifischen Eigenschaften des irischen Symbols [2]) (seditque, exinde, unam habentem substantiam cum Patre et Filio) nicht teilt. Und wenn das später von Warren [3]) publicierte Symbol, welches dieser Gelehrte der angelsächsischen Kirche zuweist, ebenso wie unser Symbol resurrectionis statt resurrectionem liest, so wird wiederum darin kaum jemand einen Hinweis auf die provinziale Zusammengehörigkeit beider Texte erblicken. Sollte aber, wofür manches spricht, derjenige, welcher unser Symbol zuerst mit dem Osterkanon des Victorius, der Notitia provinciarum und den erdichteten Akten einer Synode von Cäsarea in einer Handschrift vereinigt hat, es wirklich als ein Symbol gekannt haben, das auf den britischen Inseln in Brauch war, so dürfen wir doch sicher annehmen, daß es dorthin erst importiert worden und nach seinen Grundbestandteilen gallischen Ursprungs ist. Die Begründung des Christentums in dem keltischen Britanien hat bekanntlich [4]) aller Wahrscheinlichkeit nach von Gallien aus stattgefunden. Wie die Liturgie, Lektionen und andere kirchliche Gebräuche, so wird auch das altbritische Taufbekenntnis von der gallischen Kirche ausge-

1) Vgl. Kattenbusch a. a. O., S. 186—188. Th. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons, Bd. II. Erlangen u. Leipzig 1890. S. 284 ff. Derselbe, Das apostol. Symbolum. 1. Aufl. Ebd. 1893. S. 6, Anm. 1.

2) Vgl. Hahn a. a. O., S. 41.

3) Siehe Kattenbusch a. a. O., S. 188, Anm. 6.

4) Für diese bekannte Sache verweise ich einfach auf Möller, Kirchengeschichte, Bd. II, 1. Aufl., S. 40—41 und auf die dort angegebene Litteratur.

gangen sein. Nach Irland aber hat der Brite Patricius etwa seit 432 das Evangelium gebracht. Dort werden sich also auch die Institutionen der Mutterkirche eingebürgert haben. Selbst wenn also unser Symbol auf den britischen Inseln Heimatrecht genossen haben sollte, seine Ursprünge werden in Gallien zu suchen sein.

Je älter ein britisches oder irisches Symbol ist, um so mehr trägt es gallischen Charakter. Es ist nun der Nachweis sehr leicht zu führen, daß unser Symbol einen der ältesten Texte der westeuropäischen Taufsymbole enthält. In der Geschichte des apostolischen Glaubensbekenntnisses ist es bekanntlich eine Regel, daß ein lateinisches Provinzialsymbol um so jüngeren Ursprungs ist, je weiter es sich vom altrömischen Symbol als dem Muttersymbol entfernt. Wendet man diese Regel auf den vorliegenden Fall an, so ergiebt sich, daß das Bern'er Symbol älter ist als dasjenige des Faustus v. Reji, welches Kattenbusch [1]) unter den ganz oder wesentlich vollständig erhaltenen Symbolen aus der gallischen Kirche für das älteste halten möchte. Denn in ihm fehlt noch der Artikel von der Gemeinschaft der Heiligen, den Faustus bereits gebraucht [2]). Unter den vollständigen Symbolen, welche, wenn auch nicht sicher, aber ziemlich wahrscheinlich unter dem gallischen Einflusse stehen, ist nur ein einziges, welches der Zeit nach mit unserem Symbol in eine gewisse Konkurrenz treten kann, nämlich das Symbol hinter dem Sacram. Gallic. Und zwar meine ich seinen ursprünglichen Kern abgesehen von der legendarischen Einfassung, die es als Ganzes in eine viel jüngere Zeit herabsetzt. Aber selbst dieser Grundstock des Symbols befindet sich in einem größeren Abstande vom ältrömischen Symbol als der Bern'er Text. Denn obwohl in ihm ebenfalls der Zusatz communionem sanctorum fehlt, so sind doch seine folgenden Bestandteile: das credo vor in Jesum, deum et hinter unicum, natum de Maria virgine

1) A. a. O. S. 158.

2) In der Erklärung des ersten Symbols im Sacram. Gallic. (vgl. Hahn a. a. O., S. 38, Anm. 120) fehlt communionem sanctorum. Es wäre also möglich, daß es im Text selbst S. 312 ein späteres Einschiebsel wäre. Allein schon das conceptus est de spiritu sancto, das mortuus und anderes beweist seine verhältnismäßig spätere Entstehung.

per spiritum sanctum, dei und omnipotentis hinter dexteram, credo in vor ecclesiam und per baptismum sanctum vor remissionem peccatorum, sowie das Fehlen des a mortuis Änderungen gegenüber dem Muttersymbol, welche unser Bekenntnis nicht teilt. Allerdings erlaubt dieses sich seinerseits einen Zusatz zur altrömischen Vorlage, welcher in jenem fehlt, indem es hinter ecclesiam ein catholicam einschiebt. Aber dieser Zusatz kann nicht als Zeichen einer besonderen Jugendlichkeit des Bern'er Textes angesehen werden. Denn wenn in diesem das Symbol der gallischen Kirche, die als die Kirche des Irenäus sich bekanntlich unter den abendländischen Schwesterkirchen durch ihre nahen Beziehungen zum Orient auszeichnet, nach seiner älteren Gestalt mehr oder weniger treu enthalten ist, so kann *καθολικήν*, das in morgenländischen Taufbekenntnissen schon eher als Symbolstück auftritt [1]), verhältnismäßig frühzeitig gerade in das gallische Symbol gekommen sein [2]). Und selbst wenn, wie Th. Zahn [3]) meint, auch die eigentümliche Figur per baptismum sanctum in dem Symbol hinter dem Sacram. Gallic. orientalischen Ursprunges sein sollte, so bleibt es doch durch die anderen oben vermerkten Varianten dem altrömischen Symbol immer noch unähnlicher als der Bern'er Text. Ich darf ferner darauf hinweisen, daß der Passus des zweiten Artikels in unserem Symbol von et in Jesum bis virgine abgesehen von der auch sonst häufigen Voranstellung des Jesum vor Christum die wörtliche Übersetzung des griechischen Textes ist. In solcher Treue findet sie sich sonst in keinem anderen der bekannteren [4]) Symbole. Wenn man genau wüßte, wann der Passus communionem sanctorum im Abendlande Eingang gefunden hat, so wäre es leicht, eine sichere Altersgrenze unseres Symbols anzugeben. Wahrscheinlich aber ist es, daß er um 400 n. Chr. schon ziemlich bekannt war [5]).

---

1) Vgl. Zöckler, Biblische u. kirchenhistor. Studien. I. 1893. S. 62—65.

2) Der Codex Swainson's hat auch das catholicam.

3) Th. Zahn, Das apostol. Symbolum. 1. Aufl. 1893. S. 93, Anm. 4.

4) Jedoch in dem Symboltext, welcher in dem Tractatus symboli des Missale et Sacramentarium Florentinum [Caspari IV, 295 f.] steckt, steht derselbe Wortlaut.

5) Kattenbusch (a. a. O. S. 112—130 und S. 403—407), welchem

Dann wird unser Symbol schwerlich erst im 5. Jahrhundert entstanden sein. Diese Annahme nötigt zu der weiteren Folgerung, daß es, wenn sich in ihm nicht überhaupt die Bekenntnisbildung der gallischen Kirche am Ende des 4. Jahrhunderts wiederspiegelt, ein altbritisches und nicht ein irisches Bekenntnis ist. Denn von einer irischen Kirche kann man vor dem zweiten Drittel des 5. Jahrhunderts wohl kaum reden. Anderseits rückt es der in ihm vorkommende Artikel von der Höllenfahrt in die Nähe des Stadiums der Symbolentwickelung, welches durch das von Rufin überlieferte, mindestens um 370 vorhandene Bekenntnis der Kirche von Aquileja gekennzeichnet wird.

Nach allem Gesagten glaube ich das Resultat meiner Untersuchung, welches der Natur der Dinge nach nicht ein gewisses, sondern nur ein wahrscheinliches sein kann, in folgenden Satz zusammenfassen zu dürfen:

Das Symbol im Bern'er Codex Nr. 645 haben wir zu betrachten als die in Gallien gegen Ende des 7. Jahrhunderts angefertigte Abschrift des nachweislich ältesten, schon vor dem 5. Jahrhundert vorhandenen Textes der vollständig erhaltenen gallischen Taufbekenntnisse. Als solcher giebt er in gewissen Grenzen zugleich ein Bild von dem ältesten Symbolbestande auf den britischen Inseln.

Morin beizustimmen scheint, setzt m. E. mit guten Gründen den Nicetas, welcher nach der bisherigen Ansicht jenen Passus zuerst im Symbol bringt, um 400. Dasselbe thut Zahn (Ap. Symbol. S. 88). A. Harnack (Theol. Litztg. 1892, Sp. 595) möchte ihn für jünger halten. Der Gallier Faustus v. Reji um 450 ist bekanntlich bereits ein sicherer Zeuge für die Existenz des Passus im gallischen Symbol, nach Kattenbusch a. a. O., S. 130 kennt ihn aber auch schon das ältere Konzil von Nimes (um 394).

2.

Luthers Ordinationsformular in seiner ursprünglichen Gestalt.

Von

D. G. Rietschel in Leipzig.

In den Studien und Kritiken Jahrg. 1894, S. 217 ff. hat D. Kolde ein interessantes Dokument veröffentlicht, in welchem ein aus Wittenberg stammendes Ordinationsformular vom Jahre 1538 nach dem Berichte zweier Culmbacher Geistlichen enthalten war. Es bildete dieses Formular eine wertvolle Ergänzung zu der von mir in Wittenberg aufgefundenen und in meiner Schrift: „Luther und die Ordination" (1. Ausg. 1883. 2. Ausg. 1889) veröffentlichten „Ordinatio ministrorum verbi". Diese letztere Wittenberger Handschrift trägt auf dem gepreßten Ledereinband die Jahreszahl 1539 und ist zweifellos das von Bugenhagen selbst und von seinen Nachfolgern bei den Ordinationen in Gebrauch genommene agendarische Handexemplar [1]). Mein Nachweis, daß das Formular selbst von Luther verfaßt sei, der dasselbe im Jahre 1537 [2]), als Bugenhagen auf zwei Jahre nach Dänemark ging, für die von ihm im Juli d. J. eingeführte Ordination fertig gestellt habe, hat durch das von Kolde aufgefundene Dokument eine Einschränkung erfahren. Das Wittenberger Formular ist jedenfalls, wie Kolde nachweist, eine Überarbeitung des Entwurfs, den Luther verfaßt hat, und zwar rührt diese Überarbeitung beziehentlich Vervoll-

---

1) Den näheren Nachweis habe ich in der angeführten Schrift gegeben.

2) A. a. O. S. 74. Kolde a. a. O. S. 236 nennt aus Versehen das Jahr 1539 als das von mir bestimmte Jahr der Abfassung.

ständigung von Bugenhagen her, welcher das Formular für das von ihm benutzte Agendenbüchlein fertiggestellt hat.

Kolde sieht in dem von ihm aufgefundenen Culmbacher Dokument die ursprüngliche Fassung Luthers. Zweifellos trägt diese Form in der von der Wittenberger Form abweichenden Ermahnung, welche der Verlesung von 1 Tim. 3 und Apg. 20 folgt, deutlich Luthers Eigenart an sich, wenn es auch unerklärt bleiben muß, warum Bugenhagen diese Ansprache abgekürzt und verändert hat.

Hierdurch möchte ich noch auf zwei neue Handschriften dieses Formulars aufmerksam machen, welche beide in den in Jena befindlichen Sammelbänden stehen, die aus dem Besitze Rörers stammend viele Lutherana von Rörers Hand geschrieben enthalten [1]).

Die eine Niederschrift steht in dem Bos O. 17 bezeichneten Bande S. 243 ff.[2]). Sie ist nur eine Abschrift der von mir früher gefundenen Wittenberger Fassung. Nur an sechs Stellen finden sich ganz unbedeutende Abweichungen von dem von mir a. a. O. veröffentlichten Text [3]). Durch seine Überschrift Ordinatio ministrorum in Ecclesia Vittembergensi giebt es sich als die definitiv für die Ordinationen in Wittenberg festgestellte Form. Da der Band auch eine Schrift aus dem Jahre 1543 enthält [4]), so ist auch zweifellos diese Niederschrift des Ordinationsformulars jüngeren Ursprungs als das Wittenberger Exemplar.

Dagegen glaube ich in der andern Niederschrift, welche sich in dem B. 27 f. bezeichneten Bande befindet, entschieden die älteste

1) Vgl. über diese zuerst von D. Buchwald erschlossenen wichtigen Bände den Artikel von Buchwald im vorigen Jahrgang S. 374 ff.

2) Von Buchwald a. a. O., S. 381 ff. besprochen.

3) Die Abweichungen sind folgende: Die Überschrift lautet: Ordinatio ministrorum in Ecclesia Vittembergensi. — S. 11, Z. 5 (2. Ausg. S. 12, Z. 3) dignetur in messem suam statt: in messem suam dignetur. — S. 11, Z. 6 (S. 12, Z. 6) et statt ac. — S. 12, Z. 15 (S. 13, Z. 14) fehlt „der Gemeine“. Die Worte „zu Epheso“ sind mit anderer Tinte ausgestrichen und darüber geschrieben: „Act 20“. — S. 13, Z. 12 (S. 14, Z. 2): Pfarherr statt Pfarrer. — S. 15, Z. 17 (S. 15, Z. 21) fehlt „als“. — S. 16, Z. 2 (S. 16, Z. 9) fehlt similiter.

4) Die Quaestio in doctoratu D. Alberi. Anno 1543. s. Buchwald a. a. O., S. 383.

Rezension unter den bisher bekannten Fassungen nachweisen zu können.

Ich gebe zunächst im Folgenden den genauen Wortlaut, wobei ich die Abweichungen des Culmbacher und meines Wittenberger Formulars (nach Koldes Vorgang mit C und R bezeichnet) in den Anmerkungen beifüge:

Formula ordinandorum ministrorum verbi [1]).

1 [2]). Examinatione [3]) facta ordinandi sunt.

Commendetur et petatur pro eo et universo ministerio ab Ecclesia publica oratione, ut deus in messem suam multos et Christi fideles [4]) operarios mittere dignetur, pro sanctificatione nominis sui, pro augmento regni coelorum et pro salute omnium populorum [5]), Et ut eos puros et constantes servet in sana doctrina [6]), contra portas inferorum, contra vim mundi etc. quia res maxima est [a]), et necessaria cunctis Ecclesiis, ministerium verbi et a solo deo miserente datum et conservandum [7]).

2. Post [8]) flexis coram altari genibus cum ordinatore et ministris seu presbyteris Ecclesiae, cantet Chorus, Veni sancte spiritus, Versicul [9]): Cor mundum crea in me

---

a) est ist durchstrichen.

1) C u. R: Ordinatio ministrorum verbi.

2) Bei C fehlt die Numerierung der Abschnitte. Bei R steht statt der Zahlen an den betr. Stellen: Primo, secundo 2c..

3) C u. R: Examinatione facta vel hoc vel precendente die, si idonei fuerint [R: fuerint idonei] oretur in contione [R: oretur ab Ecclesia per concionem admonita] pro eis et universo ministerio, [R: scilicet,] ut deus etc.

4) multos — fideles fehlt in C u. R.

5) pro sanctificatione — populorum fehlt in C u. R.

6) R: eosque sinceros ac constantes (bei Kolde sind die Druckfehler sineros ac constanter zu korrigieren) servet in doctrina sana. C in sua doctrina.

7) contra vim — conservandum fehlt bei C u. R. Statt dessen steht in R: etc.

8) R: Secundo.

9) C: et Vers. R: Vers.

deus, R: et spiritum rectum innova in visceribus meis. Vel: emitte spiritum tuum etc. cum[10]) Collecta de spiritu sancto[11]).

3. Ordinator[12]) ascendat gradum, et verso ad ordinandos vultu dicat[13]), S. Paulus[b]) dicit, Omnis creatura dei bona est et sanctificatur per verbum et orationem. Vos autem cum sitis non solum creatura Dei, sed etiam jamdudum sanctificati per verbum et sacramentum baptismi, vocatione dei sancta et prima, Nunc etiam vocatione altera ad sanctum et divinum ministerium, quo per vos multi alii vocentur sanctificentur[c]) ut lucrifiant verbo et opere vestro, intelligentes ex hoc ipso, quod sancte et digne sanctis istis vocationibus vestris agere vos oportet In primis ut ipsi sitis sani in fide, puri in verbo, irreprehensibiles in conversatione, ut et doctrina et vita [sitis][d]), boni dispensatores mysteriorum dei, et utiles Christo ministri inveniamini in illo die domini.

4. Verum ut et nos officium nostrum, quod nobis impositum est impertiamus, quo magis vos nobiscum et nos vobiscum sanctificemur addimus et nostrum verbum et orationem sicut scriptum est, qui sanctus est sanctificetur adhuc[b])[14]). Paulus ad Timoth.[15]) fidelis sermo, qui episcopatum desiderat, bonum opus desiderat etc. usque in finem paragraphi et laqueum diaboli. Vel si placet ultra[16]).

---

b) Der Abschnitt von S. Paulus — sanctificetur adhuc in Abs. 4 ist leicht durchstrichen.

c) sanctificentur ist über die Zeile geschrieben.

d) sitis ist über die Zeile geschrieben und wieder durchstrichen.

10) Vel: emitte spiritum tuum etc. cum fehlt in C u. R.

11) Nach sancto ist zugefügt bei C: solita, bei R: solita legatur.

12) C u. R fügen vor Ordinator ein: His finitis.

13) C u. R haben stans recitet statt dicat.

14) Der ganze Abschnitt von S. Paulus — sanctificetur adhuc fehlt in C u. R (s. oben Anm. b).

15) C: tertium caput prioris ad Timotheum. — R: cap. 3, Tim. 1. So schreibet S. Paulus in der Ersten Epistel an Timotheon am dritten Capitel.

16) C: nach Diaboli folgt: vel totum caput vel quot paragraphos libuerit. R schreibt den Text 1 Tim. 3, 1—7 aus.

Et illud Act 20. Attendite ergo vobis usque Sanguine suo acquisivit vel plura si libet[17]). Hic auditis non commendari vobis pecora, boves vel porcos, Sed Ecclesiam dei viventis suo sanguine proprio partam, quod etiam de manibus vestris et nostris requirat in die novissimo[18]).

5. Tunc impositis manibus in caput ipsorum ab ordinatore et presbyteris, dicat ordinator[19]), Pater noster[20]), Et addatur haec oratio[21]). Barmhertziger Gott, Himlischer vater, du hast durch den mund deines lieben sons, vnsers HErrn Jhesu Christi zu uns gesagt, Die Erndte ist gros, vnd wenig ist der Arbeiter[22]), Bittet den Herrn der Erndte, das er Arbeiter ynn seine Ernde sende, Auff solch deinen göttlichen befelh, bitten wir von hertzen, woltest[23]) diese deine beruffene diener[24]) sampt vns vnd allen kirchendiener[25]), deinen heiligen geist reichlich geben (vns alle segenen vnd stercken[e])[26]) das wir mit grofsen scharen[27]),

---

e) Das in Klammern Gestellte ist später über die Zeile geschrieben.

17) C. His addatur illud act 20 paragrapho sexto. Attendite vobis etc usque ad finem paragraphi cum lacrimis. — „R: So ermanet S. Paulus die Eltesten der Gemeine zu Epheso —" worauf ausgeschrieben der Text Act 20, 28—31 folgt. Hieran schließt sich in C u. R: Tunc ad ordinandos in hanc vel similem sententiam dicat, bei R mit vorausgeschicktem: Quarto. (NB: Die 4 ist im obigen Texte an die Spitze der Überleitung von der vorausgeschickten Ansprache zu den Lektionen gestellt.)

18) Anstatt dieser summarischen Ansprache folgt in C u. R eine (in C erweiterte) Ansprache, für welche auf den Text bei Kolde (S. 223 f.) verwiesen wird.

19) C u. R: Tunc [R: Quinto Tunc] impositis manibus presbyterii totius [R: totius presbyterii] super capita eorum dicat Ordinator voce clara [R: clara voce] Orationem dominicam [C: super eos].

20) Pater noster fehlt bei C. Statt dessen hat R: Last vns beten: Vater Vnß:

21) C u. R: Et si libuerit vel [R: per tempus] licuerit addatur hec oratio quae tres tantum partes orationis dominice fusius explicat.

22) C: aber der ärbeiter ist wenig. — R: Aber wenig sind der Erbeiter.

23) C: wollest.

24) R: diesen deinen dienern [beruffene fehlt]. C wie im Text.

25) R: sampt vns vnd allen die zu deinem Wort beruffen sind. C wie im Text.

26) Das Eingeklammerte steht in C und fehlt in R.

27) R: hauffen. C wie im Text.

deine Evangelisten sein, trew vnd feste bleiben, wider den Teufel, welt vnd fleisch, da mit dein name geheiliget, dein Reich gemehret, dein wille vollbracht werde, Woltest[28]) auch dem leidigen grewel des Bapsts vnd Mahmeth vnd andern secten[29]), so deinen namen lestern, dein reich zerstören, deinen willen verdammen vnd verfluchen[30]), endlich steuren, vnd ein mal[31]) ein ende machen, Solch vnser arm[32]) gebet, wolstu gnediglich erhören vnd thun[33]), wie wir trawen vnd gleuben[34]), durch deinen lieben Son, vnsern Herrn Jhesum Christum, der mit dir vnd dem heiligen geist lebt vnd regirt ewiglich[35]). Amen. So[36]) gehet nu hin vnd weidet die herde Christi [1 Petr. 5][f]) So bey euch ist. finis Kron der ehren empfahen.

Tunc abeant[37]) unus quisque in locum suum, Ordinati autem primi cum ecclesia nostra communicent.

Si placet, cantetur, Nu bitten wir den heilig geist.

Tum procedat mox officium missae[38]).

f) 1 Petr. 5 steht über die Zeile geschrieben.

28) C: wollest.

29) C: Machomets vnd anderer secten. R: Mahometh sampt andern Rotten.

30) R: deinem willen widerstreben. C wie im Text.

31) „einmal" fehlt in R, steht aber in C.

32) „arm" fehlt in R, steht aber in C.

33) „und thun" fehlt in R, steht aber in C.

34) R: wie wir gleuben vnd trawen. C wie im Text.

35) R: herrschet Zu Ewigkeit. C wie im Text.

36) All das folgende fehlt in C. — R fügt vor: „So gehet nu hin" ein: Sexto [NB im obigen Text fehlt die 6] His S. Petri verbis ordinator alloquator ordinatos 1 Petr. 5. Nach den ausgeschriebenen Worten 1 Petr. 5, 2—4 heißt es: Septimo ordinator eis benedicat crucis signo et istis vel aliis verbis vtatur, Benedicat vobis dominus vt faciatis fructum multum.

37) R: Inde abeat.

38) R: Nach „suum locum" heißt es: Et si placet, cantet Ecclesia. Nu bitten wir den Heilig. Ge: His finitis canat presbyter, pater noster. Et ordinati communicent primi cum Ecclesia, tunc presente, Ordinator si volet, vel licet, proxime eos sequens similiter communicet.

Zunächst ist sofort klar, daß dieses Formular (welches ich im folgenden mit J bezeichne) älter ist als R. Seine nähere Verwandtschaft mit C tritt deutlich hervor. Das zeigt sich vor allem in dem längeren deutschen Schlußgebete, das in allen Varianten fast wörtlich mit C zusammenstimmt und auch bei den geringen Abweichungen, welche es von C und R zugleich unterscheidet, stets der Fassung C näher kommt. — Wie bei C fehlt auch bei J am Schlusse die in R enthaltene Segnung des Ordinators mit dem Kreuzeszeichen und mit dem Votum Benedicat vobis ꝛc.

Die Frage ist nur, ob über die zeitliche Folge von C und J etwas Bestimmtes ermittelt werden kann.

Abgesehen von obengenanntem Gebet und dem Schluß, den wir nachher besonders erwägen, stimmt bei den Varianten der vier ersten Stücke C und R weit mehr miteinander überein als C und J.

Allen drei Formularen ist es eigen, daß die Ordination in einen Gottesdienst eingegliedert gedacht wird, so daß sie zwischen Predigt und Abendmahlsfeier fällt. C und R nehmen im Anfang ausdrücklich darauf Rücksicht. C sagt: oretur in contione. R als das formell gefeilte spätere Formular erläutert dies genauer: oretur ab Ecclesia per concionem admonita. Es fügt sich also das Gebet nach der Predigt als Überleitung zu der Ordination an. J ist darin nachlässiger gefaßt [1]. Es beginnt unvermittelt mit dem Gebete. Daß aber die gleiche Form, wie in C und R gedacht ist, beweist der Schlußsatz: Tum procedat officium missae, womit nur die sich anschließende Abendmahlsfeier als Teil des Gottesdienstes gemeint sein kann [2].

Das Einleitungsgebet ist in J ausführlicher skizziert, während C und R eine gleichlautende abgekürzte Inhaltsangabe haben (s. Anm. 4. 5. 7). — In J ist im Unterschiede von C und R (Anm. 10)

---

1) Die größere Nachlässigkeit der Form bei J zeigt sich auch darin, daß am Anfang nur eines Ordinanden gedacht ist (petatur pro eo), während im folgenden stets der Plural der Ordinanden steht.

2) Allerdings wird schon vorher erwähnt: Ordinati autem primi cum ecclesia nostra communicent. Daß aber diese Ausführung selbst erst zu dem letzten Stück: Tum procedat ꝛc. paßt, kann keinem Zweifel unterliegen. Auch hier erscheint die Nachlässigkeit der Redaktion.

eine zwiefache Intonation zur Auswahl gegeben. Das alles legt die Annahme nahe, daß die zeitliche Reihenfolge von J durch C nach R führt.

Besonders bedeutsam aber ist, daß in J vor den Lektionen eine längere einleitende Ansprache eingeschoben ist, die in C und R völlig fehlt (s. Anm. 14). Die Ansprache trägt durchaus gesund lutherisches Gepräge. Die Zusammenstellung der Taufe als der ersten Vokation mit der vocatio altera ad sanctum et divinum ministerium ist durchaus dem Gedanken Luthers zugehörig [1]). Die Ansprache ist kräftig und klar, so daß kein Grund vorliegt, sie nicht Luther zuzuweisen und sie etwa für einen spätern Zusatz zu halten. Im Gegenteil weist die Thatsache, daß sie durchstrichen ist (s. Anm. b) darauf hin, daß sie wohl zur Abkürzung des in den Gottesdienst eingefügten Aktes der Ordination später weggelassen worden ist. Auch das würde auf die Priorität von J vor C führen.

Die auf die Lektionen folgende Ansprache, die bei C und R in deutscher Sprache, aber in verschiedener Form sich findet, ist in J ganz kurz und summarisch in lateinischer Sprache enthalten, und zwar nur der eine Teil der Ansprache, der sowohl C als R im Anschluß an Apg. 20 gemeinsam eigen ist. Dagegen ist sowohl der erste eigentümliche Absatz von C, auf den Kolde besonders aufmerksam macht [2]), als auch der letzte nur bei R sich findende Hinweis auf 1 Tim. 3 in J nicht vorhanden. Es folgt auch in J nicht einmal eine Andeutung einer daran sich anschließenden Verpflichtungsfrage an die Ordinanden, und der entsprechenden Antwort der letzteren. Auch diese unentwickelte Fassung läßt auf die Priorität von J vor C und R schließen.

Dagegen scheint allerdings der Schluß zunächst eher für die Priorität von C vor J zu sprechen.

Während C mit dem Gebete über die Ordinanden abschließt, findet sich bei J und R noch das Wort 1 Petr. 5, 2—4, der fakultative Gesang (si placet): Nun bitten wir den heiligen Geist 2c.

---

1) Vgl. z. B. Erl. Ausg. 31, S. 346 f. 40, 141 ff. Opp. var. arg. VI, p. 507. 519. 524 f.

2) A. a. O. S. 236 f.

und die Erwähnung, daß die Kommunion der Ordinanden mit der versammelten Gemeinde (J: cum ecclesia nostra. R: cum ecclesia tunc presente) stattfindet. R allein hat noch vor dem Gesang das Segenswort: Benedicat vobis ꝛc. mit dem Kreuzeszeichen. Letzteres beides halte ich, wie Kolde, für einen späteren Zusatz Bugenhagens [1]).

Dagegen kann ich dem Umstande, daß in C die Kommunion und der vorausgehende fakultative Gesang fehlt, keine Bedeutung zumessen. C bricht offenbar unvermittelt bei dem Schluß der eigentlichen Ordination mit der Beschreibung ab. Unmöglich kann mit dem Gebete alles abgeschlossen sein. Wenn wir bedenken, daß auch nach C die Ordination in den Gemeindegottesdienst nach der Predigt eingereiht ist, so muß ganz selbstverständlich am Schluß das Abendmahl der Gemeinde gefolgt sein, bei dem die Beteiligung der Ordinanden sich von selbst ergiebt, das aber selbst nicht zur Ordination, sondern zur Messe gehört. Es kam aber den Culmbachern doch nur darauf an, die eigentliche Ordination zu beschreiben. Deshalb ließen sie die Erwähnung des zum Gemeindegottesdienst gehörigen Abendmahls weg.

Kolde führt allerdings als Parallele die Beschreibung der Ordination Amsdorfs zum Bischof von Naumburg an [2]), bei der ebenfalls kein Abendmahl folgt. Aber die Verhältnisse waren hier und dort ganz verschiedene. Amsdorf wurde nicht in einem eigentlichen Gemeindegottesdienst ordiniert, sondern es war eine allein zu diesem Zwecke angeordnete Feier. Zuerst sang der Chor die Senfelsche Motette: Non moriar, sed vivam ꝛc., darauf das ganze Volk nach der Zeit des Kirchenjahrs (20. Januar) den Weihnachtslobgesang anstimmte: Ein Kindelein so löbelich. Darauf folgte durch Nikolaus Medler von der Kanzel nach einer kurzen Ermahnung zum Gebet

---

1) Bedeutsam ist, daß auch in der Mecklenburger K.-O. von 1552 und in dem Ordinationsformular, das Sarcerius 1554 für Mansfeld ordnete, und welches sonst mit dem Luther'schen Formular übereinstimmt, das Kreuzeszeichen nicht erwähnt ist. S. Luther und die Ordination S. 16.

2) Neue Mitteilungen aus dem Gebiete historisch-antiquarischer Forschungen II, 2. S. 178 ff.

die Verlesung von 1 Tim. 3, 1 ff.[1]). Darauf folgte eine kurze Ansprache an das Volk und die Aufforderung, seine Zustimmung mit Amen zu bezeugen. „Darauf hat alles volck mit heller vnd lauter stim ganz eintrechtiglich geruffen Amen.“ Danach schlug der Organist „den Lobgesang“: „Nun bitten wir den heiligen Geist“, und es folgte der weitere Verlauf, wie ihn Kolde[2]) angiebt. Die ganze Feier war keine Messe; es konnte also gar nicht das Abendmahl folgen. Eine Darreichung des Abendmahls aber an Amsdorf allein, außerhalb der Gemeindefeier, wäre ganz gegen Luthers Grundsätze gewesen. Daß es jetzt bei Ordinationen geschieht, hat kein Vorbild in der damaligen Zeit. Daß auch bei Amsdorfs Ordination Luther nicht etwa, wie Kolde meint, mit dem unter Handauflegung gesprochenen Gebet, mit dem C schließt, die Feier beenden wollte, ist aus dem Berichte klar. Denn abgesehen von dem durch den Kurfürsten angeordneten Te deum und der Führung des Bischofs in den Chor, folgt zuletzt eine von Dr. Medler (nicht, wie Kolde sagt, von Luther) gelesene Kollekte mit dem Amen des Volkes.

Der Schluß in dem Berichte C soll demnach auch nicht der wirkliche Schluß der ganzen Feier sein. Das Fehlen des Abendmahls in C hat nicht den Sinn, daß nach dem Gebete die Gemeinde die Kirche verlasse, sondern es geschah nur, was J zuletzt sagt: Tunc procedat mox officium missae.

Auch das Wegfallen des in J und R zum fakultativen Gebrauch dargebotenen Liedes: Nun bitten wir ꝛc. in C scheint mir ohne Bedeutung zu sein. Zwar erklärt Kolde[3]) es als eine „liturgische Ungeheuerlichkeit“, die man Luther nicht zumuten dürfe, daß der Gesang dieses Liedes statt am Anfange, vielmehr am Schlusse der Ordination gestellt sei. Ich kann diesem Urteil nicht zustimmen. Das betreffende Lied findet sich, soweit ich sehe, niemals im 16. Jahrhundert als Introituslied. Als Introituslieder werden unter den den heiligen Geist anrufenden Liedern nur: Komm heiliger Geist,

1) Im Text steht irrtümlich 1 Tim. 4.

2) A. a. O. S. 238 f.

3) A. a. O. S. 238.

Herre Gott rc. und Komm, Gott Schöpfer, heiliger Geist gesungen. Das Lied: Nun bitten wir rc., war vielmehr ein gebräuchliches Gradualelied zwischen Epistel und Evangelium[1]). Luther überschreibt das Lied, so auffällig uns dies auch erscheinen mag, gleich bei der ersten Herausgabe 1524: „ein Lobgesang", und auch in dem Berichte von Amsdorfs Ordination trägt es ausdrücklich diesen Namen. Als Introitus diente aber kein Loblied. Auch in dem Berichte über Amsdorf's Ordination dient das Lied nicht, wie es Kolde auffaßt, als Eingangslied. Es folgt vielmehr auf die Bestätigung der Wahl durch das Volk, die ein integrierender Bestandteil der ganzen Feier war, als ihr Abschluß. Warum aber dieser „Lobgesang" nicht auch nach der Ordination als Überleitung zu der Abendmahlsfeier seine Stelle finden dürfe, ist nicht einzusehen. Auch wenn wir nach unserer Empfindung nicht den Charakter des Lobgesangs, sondern des Bittgesangs darin finden, stimmt der Inhalt trefflich für diese Stelle nach der Ordination, und ich sehe keinen Grund ein, diesen Gebrauch Luther abzusprechen und ihn als „liturgische Ungeheuerlichkeit" Bugenhagen zuzuschreiben, der in seinen Kirchenordnungen doch sehr gutes liturgisches Verständnis bewiesen hat.

Dagegen ist allerdings das Fehlen von 1 Petr. 5 in C, während J und R dieses Wort haben, auffällig[2]). Einen inneren Grund dafür kann ich nicht finden. Daß es bei Amsdorfs Ordination gefehlt hat, ist kein Beweis dafür, daß Luther das Wort abgelehnt habe. Bei Amsdorf paßte dies Wort, welches auf die besondere dem Ordinanden zugewiesene Einzelgemeinde bei der Ordination hinweist, nicht. Er wurde nicht zum Pfarrer einer Gemeinde, sondern zum Bischof einer Diöcese ordiniert. Daß Bugenhagen aber, abweichend von Luther, dies Wort später zugefügt habe, könnte ich erst recht nicht verstehen. Umgekehrt würde ich es mir erklären können, wenn Bugenhagen dies Wort aus Luthers Formular gestrichen hätte. Bugenhagen hatte ja ausdrücklich der

---

1) s. auch Erl. 40, S. 200, wo Luther als Prediger von der Kanzel aus, also entweder unmittelbar vor der Predigt oder nach derselben die Gemeinde zum Singen des Liedes: Nun bitten wir rc. auffordert.

2) Auch in der Mecklenberger K.-O. und bei Sarcerius fehlt dieses Wort. s. Luther und die Ord. S. 15.

feierlichen Ordination widerstrebt, und nur eine kirchenregimentliche Bestätigung der Wahl statt derselben beibehalten wollen, wie er selbst es 1535 in Pommern eingeführt hatte, um den Introduktionsakt in der Einzelgemeinde nicht zu schädigen [1]). Es hätte ihm also nahe gelegen, alles aus dem Formular zu entfernen, was an diese Introduktion erinnerte, und daher dies Wort 1 Petr. 5 zu beseitigen, anstatt es im Abweichen von Luthers Form einzuführen. Es liegt aber kein Grund vor, daß Luther diesen Hinweis auf die Einzelgemeinde nicht an den Schluß der Ordination hätte anfügen können.

Die Weglassung in C könnte wohl ihre Erklärung darin finden, daß dieses Introduktionswort, das auf die einzelne überwiesene Gemeinde Bezug hat, nicht zur eigentlichen Ordination mehr gehört.

Weisen aber alle übrigen inneren Gründe des Textes darauf hin, J zeitlich vor C zu stellen, so werden dieselben noch verstärkt durch einen bedeutsamen äußeren Grund. Der betreffende Band B. 24 f., in welchem diese Form steht, enthält die Nachschriften von Predigten, die Luther im Jahre 1536 und zwar bis zum 2. Advent, also bis ziemlich Ende des Jahres, gehalten hat [2]). Zweifellos ist das Ordinationsformular die letzte Eintragung, und zwar eine Niederschrift, die nach Abschluß des ganzen Bandes erfolgte, denn die erste Hälfte derselben steht mitten inne im Band auf anderthalb leergebliebenen Seiten, während der Schluß auf der letzten leergebliebenen Seite des Bandes zugefügt ist. Sie kann also frühestens am Schluß des Jahres 1536, wird aber wohl nicht vor Juli 1537 erfolgt sein, da erst an diesem Termin die Ordination als ordnungsmäßige Handlung von Luther eingeführt worden ist. Sehr nahe liegt die Vermutung, daß Rörer um die Niederschriften des folgenden Bandes B. 24°, welcher vollständige Predigtjahrgänge von 1537 und 1538 enthält [3]), nicht zu unterbrechen auf die leergebliebenen

1) s. meine Schr. L. u. d. Ord., S. 66 ff. Kolde a. a. O., S. 240.
2) s. Buchwald a. a. O., S. 389.
3) Ebendas.

Seiten des früheren Jahrganges das Formular etwa Juli 1537 eingetragen hat.

So glaube ich in J die erste Fassung aus dem Jahre 1537, in R die von Bugenhagen überarbeitete letzte Fassung von 1539 sehen zu dürfen, während C aus dem Jahre 1538 zwischen beiden die Brücke bildet.

3.

Über Erklärung des Gewissens durch Autonomie

(mit besonderer Rücksicht auf Wundts Ethik S. 413ff.).

Von

Lic. P. Gennrich, Erlaa bei Wien.

Die Überschrift giebt den nachfolgenden Bemerkungen ihre ganz bestimmte Begrenzung. Es soll nicht in die schwierige und weitläufige Erörterung des Begriffs oder auch nur des Wortes „Gewissen" eingetreten werden. Es handelt sich nur darum, festzustellen, was unter Erklärung des Gewissens durch Autonomie zu verstehen und was von ihr zu halten sei. Natürlich muß dabei irgendeine Definition des Gewissens zugrunde gelegt werden. Aber für unsern Zweck genügt es, eine so weite und allgemeine Fassung des Begriffs zu wählen, daß vorläufig noch die verschiedenartigsten Ansichten und Urteile über das Phänomen, das der Sprachgebrauch mit dem Worte Gewissen bezeichnet, friedlich in ihr sich zusammenfinden können. Ich meine nun keinem wirklich auf Erfahrung begründeten Widerspruche zu begegnen, wenn ich unter Gewissen das Bewußtsein eines Sollens oder ein wenig enger gefaßt, das Bewußtsein vom Vorhandensein einer individuellen Pflicht verstehe. Weiterhin wird es auch unwidersprochen bleiben, wenn ich trotz der erweiterten Anwendung, die das Wort Gewissen im heutigen Sprach-

gebrauch findet, — ob mit Recht oder Unrecht bleibe ununtersucht —, es auf die mit ihm gemeinte Thatsache des sittlichen Lebens einschränke.

Die Erklärung des Gewissens durch Autonomie, — oder kürzer, wenn auch nicht ganz korrekt: die autonomische Erklärung des Gewissens will nun eine bestimmte Antwort geben auf die Frage, wie diese Thatsache des sittlichen Lebens, daß das Individuum in sich das Bewußtsein eines Sollens, einer für ihn unbedingt verbindlichen Pflicht hat, zu erklären sei. Welches ist diese Antwort? Kant giebt sie uns in jener pathetischen Stelle seiner Kritik der praktischen Vernunft (ed. Kirchmann, 3. Aufl., S. 104 f.): „Pflicht, du erhabener großer Name ... welches ist der deiner würdige Ursprung ...?" Er findet ihn in der „Persönlichkeit" des Menschen, d. i. „seiner Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur". Er unterscheidet die Person des Menschen, als zur Sinnenwelt gehörig, von der Persönlichkeit, sofern sie zur intelligiblen Welt gehört; und auf die in der intelligiblen Persönlichkeit des empirischen Menschen begründete Selbstgesetzgebung der praktischen Vernunft führt er die Thatsache des kategorischen Imperativs, des Gewissens, zurück. Das intelligible Ich wäre danach die höchste und, um einen Ausdruck E. v. Hartmanns zu gebrauchen „inappellable" Instanz in sittlichen Dingen. Das soll also damit gesagt werden, wenn man von „Autonomie" des Gewissens spricht.

Bleiben wir zunächst einmal hierbei stehen; es fragt sich, haben wir ein Recht, dem Gewissen in diesem Sinne Autonomie zuzuschreiben? Von vornherein muß betont werden, daß bei dem Phänomen des Gewissens Form und Inhalt wohl zu unterscheiden ist. Kein nachdenkender und geschichtlich gebildeter Mensch wird heutzutage noch das Urteil wagen, daß das Gewissen gewissermaßen ein Codex angeborener sittlicher Gesetze sei, der auch nur innerhalb einer bestimmten geschichtlichen Gemeinschaft, geschweige denn zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Völkern den einzelnen in gleicher Weise unfehlbar die Wege des Handelns vorzeichne. „Ein ethisches Schlaraffenland", sagt E. v. Hartmann mit Recht, „wo einem die Lösung aller beliebigen moralischen Probleme als gar gebratene Tauben ins Maul fliegen, giebt es nicht." Der Inhalt

der Gewissensurteile ist sich also nicht gleich, sondern er ist unendlich verschieden, so verschieden, wie die Individuen des Menschengeschlechts voneinander verschieden sind und keins genau dem andern gleicht. Er ist von der Entwickelungsepoche der Menschheit im allgemeinen bedingt und von den empirischen Faktoren im besondern, unter deren Einwirkung das betreffende Individuum steht: Religion, Volkstum, Temperament und geistiger Anlage, Erziehung u. s. w. Was also den konkreten Gewissens*inhalt* betrifft, so ist da zuzugeben, daß der als ein angeborner, also autonomer, aus der Selbstgesetzgebung der intelligiblen Persönlichkeit stammender unmöglich bezeichnet werden kann. Deshalb hat ja auch Kant bei der Bestimmung des praktischen Vernunftprinzips von jeder Materie des Gesetzes abgesehen und sich ganz auf die gesetzgebende Form des Sittengesetzes zurückgezogen.

Und in der That, das ist das Eigentümliche des Gewissens, darin tritt seine Autonomie, die Unabhängigkeit von jeder äußeren Autorität zutage, daß es, welchen Inhalt es im einzelnen Fall auch immer umschließt, diesen ohne jede Rücksicht auf seine in den geschichtlichen und psychologischen Bedingungen begründete eigentlich nur partielle Geltung doch in der Form eines allgemeingültigen und unbedingten Gesetzes zum Ausdruck bringt. Ich glaube, daß wir erst da, wo dieser Bewußtseinsvorgang vorliegt, das Recht haben, von „Gewissen" zu sprechen. Aber „Gewissen" in diesem Sinn finden wir auch schon von dem Moment an, wo im geschichtlichen Zusammenleben der Menschen soziale Verhältnisse im weitesten Sinne des Wortes sich bilden, und in ihnen die ersten Elemente der Sitte und der Sittlichkeit entstehen, — auch auf der primitivsten Stufe! Denn auch dem Wilden, der die durch die Gewohnheit herausgebildete Sitte seines Stammes verletzt hat, hält sein Gewissen diese Verletzung als Übertretung eines allgemeingültigen Gesetzes vor. Auf der höchsten Stufe sittlicher Entwickelung aber wird der sonst, je niedriger der Mensch steht, desto mehr nur partielle Geltung verdienende *Inhalt* des Pflichtbewußtseins nun auch mit der *Form* sich decken, d. h. gleich ihr wirklich universale und unbedingte Geltung haben, insofern der höchste sittliche Lebenszweck zur Richtschnur alles Handelns und

das höchste menschliche Lebensideal zum Maßstab alles Urteilens wird.

Jedenfalls also inbezug auf die Form, in der das Gewissen bei gegebenem Anlaß sich äußert, darf man wohl von einer Autonomie desselben — im Sinne empirischer Unbedingtheit sprechen. Wundt findet nun in seiner Ethik in diesem Begriffe nur die philosophische Umformung oder Einkleidung des, wie er sagt, mythologischen Gedankens, daß das Gewissen die Stimme Gottes im Menschen sei. Er freilich, — anstatt die Frage zu beantworten, wie es kommt, daß in der Selbstbeurteilung des Gewissens dem Menschen diese Idee eines unbedingten Sollens, einer allgemein notwendigen Verbindlichkeit der wie auch immer im einzelnen gestalteten sittlichen Verpflichtung entgegentritt —, er reduziert das Phänomen des Gewissens auf das Verhältnis verschiedener Motive zu einander und sieht das Eigentümliche desselben darin, daß es sich mit imperativen Motiven verbindet, d. h. solchen Motiven, die außer ihrer rein impulsiven Kraft noch die Vorstellung mit sich führen, daß sie allen andern bloß impulsiven Motiven vorgezogen werden müssen. Und warum müssen sie vorgezogen werden? Diese Vorstellung der die imperativen Motive vor den bloß impulsiven auszeichnenden größeren Verbindlichkeit entsteht nach Wundt auf rein empirischem Wege:

1. aus äußerem Zwang, d. h. der Furcht vor Strafe oder sozialem Nachteil;
2. aus innerem Zwang, d. h. durch Einflüsse der Erziehung, des Beispiels, der Gewöhnung, z. B. in dem Bestreben, andere nachzuahmen und hinter ihnen in sittlichen oder scheinbar sittlichen Leistungen nicht zurückzustehen;
3. aus dem Motiv der dauernden Befriedigung, welche z. B. selbstlose Handlungen vor selbstsüchtigen zu erwecken imstande sind;
4. endlich aus der Vorstellung des sittlichen Lebensideals.

Ich glaube nun nicht, daß jemand die aus den beiden ersten Quellen — dem äußeren und inneren Zwang — fließenden Motive bereits als Gewissensantriebe ansehen oder über etwaige Außer-

achtlassung derselben Gewissensbisse empfinden würde, kann also nicht finden, daß damit die empirische Entstehung der spezifischen Form — wohlgemerkt der Form, nicht des Inhalts — der Gewissensurteile bewiesen worden wäre. Mit den beiden andern Motiven aber, dem der dauernden Befriedigung und dem der Vorstellung des sittlichen Lebensideals stellt Wundt nichts anderes als die vorher von ihm verworfene Autonomie des Gewissens wieder her. Denn er sagt selber, daß diese Motive, von äußeren Einflüssen völlig unabhängig, nur in dem eigenen Bewußtsein des Handelnden ihre Quelle haben und darum als „Imperative der Freiheit" bezeichnet werden können.

Nach alledem dürfen wir wohl daran festhalten, daß dem Gewissen seiner Form nach Autonomie, d. h. also empirische Unbedingtheit, Freiheit von jeder äußeren Beeinflussung im Moment seiner Thätigkeit zukommt. Damit ist das Recht und die Wahrheit der autonomischen Erklärung des Gewissens zugegeben, — doch nur mit einer gewissen Beschränkung. Nämlich diese Erklärung wird zwar dem Thatbestaude des Gewissens gerecht, da in ihr zum Ausdruck kommt, daß in dem Gewissen in der That eine Selbstbeurteilung des Menschen vorliegt, die frei und unabhängig ist von dem „Mechanismus der ganzen Natur", die dem Menschen einerseits das unabweisbare Gefühl der Verpflichtung aufzwingt, gegen die ihm aus der eigenen oder der ihn umgebenden Natur, aus der sinnlichen Erscheinungswelt entspringenden Antriebe des Handelns anzugehen, die anderseits in ihm, wenn er diesen Motiven doch nachgegeben hat, das peinigende Bewußtsein wachruft, eine Norm übertreten zu haben, die er innerlich doch als unbedingt verpflichtend anerkennen muß. Aber eine wirkliche Erklärung des Gewissens ist die autonomische Erklärung nicht. Auf die Frage, woher dieses Gefühl der Verpflichtung im Menschen stammt, ist mit ihr, ist mit jenen oben angeführten Sätzen Kants im Grunde noch keine wirkliche Antwort gegeben. Die Frage ist nur um ein Stück zurückgeschoben. Denn schließlich ist der Ausdruck „intelligible Persönlichkeit" des Menschen doch nur ein Ausdruck für das die Gewissensbeurteilung übende Subjekt, das sich selbst der Maßstab seiner sittlichen Beurteilung ist. Aber die Möglichkeit und

Notwendigkeit dieser Beurteilung ist damit nicht erklärt; die Frage ist noch unbeantwortet, worin es begründet liegt, daß der sittlichen Persönlichkeit Autonomie, d. h. Freiheit von jeder, Unbeirrtheit durch jede äußere Autorität eignet.

Nun kann man ja einfach diese Frage zurückweisen und sich, um nicht aus dem psychologisch-ethischen Gebiet in das der Metaphysik zu geraten, mit der empirischen Unerklärbarkeit der Thatsache des Gewissens beruhigen. Auch manche Theologen thun dies. So führt, um nur ein Beispiel zu geben, auch der neueste evangelische Dogmatiker Fr. Aug. Berth. Nitzsch die Untersuchung bis auf diesen Punkt, indem er aus ihr die mit E. v. Hartmann sich berührende Definition gewinnt (Lehrb. d. ev. Dogmatik, S. 175 f.), die anzuführen ich mir nicht versagen kann: „Das Gewissen ist der Komplex des unwillkürlichen, faktischen, unmittelbaren sittlichen Gesamtbewußtseins eines Individuums auf seinem subjektiv-ethischen Höhepunkte, welches reagiert, sobald ein Entschluß oder eine Handlung dieses Individuums im Anzug oder bereits erfolgt ist, die mit diesem moralischen Gesamtbesitz oder Gesamtniveau oder mit dem thatsächlich, wenngleich zeitweilig unbewußt das Individuum beherrschenden sittlichen Ideal im Widerspruch steht." Dem Psychologen und Ethiker, dem es nur um die Beschreibung der Thatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens zu thun ist, mag es unverwehrt sein, auch bei der bloßen Konstatierung der Thatsache des Gewissens stehen zu bleiben. Ja, er muß es sogar. Wenn er nur zugesteht, daß er dann weiter nichts als eben eine Thatsache konstatiert, aber noch keine Erklärung der Eigentümlichkeit derselben gegeben hat. Aber der Philosoph, dem es um die Zurückführung der Thatsachen des geschichtlichen und geistigen Lebens auf ihre Ursprünge und obersten Gesetze zu thun ist, der christliche Theologe, der die Thätigkeit des Gewissens als Christ doch nur im unmittelbaren Zusammenhang mit dem Gottesbewußtsein erfährt, jener darf, meine ich, und dieser muß einen Schritt weiter gehen.

In der eben angeführten Definition ist trotz ihrer riesigen Länge weder die spezifische Form der Gewissensreaktion berücksichtigt, noch die eigentümliche Thatsache gebührend gewürdigt, daß es dem Menschen möglich ist, aus der Mannigfaltigkeit der in der geschichtlichen

und persönlichen Entwickelung dargebotenen sittlichen Einzelzwecke zur Einheit eines sittlichen Lebensideals vorzudringen. Das weist darauf zurück, daß ebenso, wie die Entwickelung des menschlichen Wissens, der nimmer ruhende Trieb der Erkenntnis geleitet wird von dem Bewußtsein, daß es eine allgemeingültige und notwendige Wahrheit giebt, so auch die Entwickelung des sittlichen Lebens zu immer reinerer Herausarbeitung eines allgemeingültigen, notwendigen sittlichen Ideals getrieben wird, das als wirkungskräftiges Prinzip in den Menschen hineingelegt ist und in immer vollkommnerer Weise im Gewissen sich offenbart. Beides aber, das sittliche und das logische Ideal hat nicht der Mensch sich selbst gesetzt, denn er findet es nirgends in empirischer Wirklichkeit vor, weder in sich, noch außer sich, sondern es ist in ihn hineingelegt von dem, der beides, das logische und das sittliche Ideal, das Wahre und das Gute in höchstem, vollkommenem Sinne in sich vereinigt. Ohne das Vorhandensein einer solchen höchsten Intelligenz, die zugleich die höchste, zwecksetzende, heilige gesetzgebende Macht ist, unbedingt erhaben über das Stückwerk des sittlichen Strebens des einzelnen und die Schwankungen der zeitlichen Entwickelungsformen der Gesellschaft, — ohne das wäre die Thatsache des Gewissens mit seinem Anspruch an den einzelnen auf unbedingt verbindliche und notwendige Geltung seiner Urteile und Forderungen unerklärlich. Die Autonomie des Gewissens gegenüber der sinnlichen Erscheinungswelt beruht somit in seinem Gegründetsein in einer höchsten über die Formen der sinnlichen Welt erhabenen ewigen Autorität, auf seinem Gegründetsein in Gott. In diesem Sinne hat die älteste Erklärung des Gewissens trotz allen naturalistischen Spottes und zweifelnder Skepsis auch heute noch ihre Wahrheit nicht verloren: Das Gewissen ist das ins Herz geschriebene Gesetz Gottes, es ist die Stimme Gottes im Menschen!

Rezensionen.

1.

R. A. Lipsius, Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik. 3., bedeutend umgearbeitete Auflage. Braunschweig, C. A. Schwetschke und Sohn, 1893. XXXIV, 904 SS.

Am Schlusse seiner im Jahre 1885 erschienenen Schrift „Philosophie und Religion“ hatte Lipsius erklärt, daß an einer etwaigen neuen Auflage seiner im Jahre 1876 in erster, nur zwei Jahre später in darum wenig veränderter zweiter Auflage erschienenen Dogmatik die von ihm inzwischen gepflogenen Verhandlungen mit seinen Kritikern, vor allem mit Biedermann und Herrmann, nicht spurlos vorübergehen würden. Manche Darlegungen seiner Dogmatik, sagte er dort, bedürften einer Überarbeitung, um die Gesichtspunkte, die von Anfang an für sie maßgebend gewesen seien, klarer und durchsichtiger, als es ihm bisher möglich gewesen sei, durchzuführen. Die im Jahre 1889 veröffentlichten „Hauptpunkte der christlichen Glaubenslehre“ sollten bereits u. a. dem Zwecke dienen, die Ergebnisse darzulegen, zu denen L. bei immer erneuter Durcharbeitung seiner philosophischen und theologischen Anschauungen gekommen war. Doch konnte dies bei dem geringen Umfange jener Schrift nur in sehr kurzer Form geschehen. Um so freudiger mußte man es begrüßen, daß L. noch die Veranstaltung einer neuen Auflage seines dogmatischen Hauptwerks in Angriff nahm. Vor Abschluß der Arbeit ward er jedoch durch den Tod abgerufen. Dieselbe ist dann aber von Professor D. Baumgarten, der dem

Heimgegangenen während der letzten Jahre besonders nahe getreten war, zu Ende geführt worden. Bis § 765 hatte dieser nach seinen Angaben im Vorworte nur eine ganz äußerliche Redaktionsarbeit vorzunehmen, während er von da ab bis zum Schlusse, § 998, also in den Lehren vom Gnadenstande, von den Gnadenmitteln, der Kirche, dem Reiche Gottes und der Heilsvollendung, eine selbständigere Thätigkeit zu verrichten hatte, die aber wesentlich in Zusätzen und Ergänzungen besteht. Als Material dazu benutzte Baumgarten den „Theologischen Jahresbericht", die „Hauptpunkte", den Vortrag „Unser gemeinsamer Glaubensgrund u. s. w." (1889), sowie drei Nachschriften von Zuhörern der letzten im Winter 1890/91 gehaltenen Vorlesung über Dogmatik. Der mühevollen und opferwilligen Arbeit Prof. Baumgartens ist es zu danken, daß die letzten Resultate des dogmatischen Schaffens des großen Jenenser Theologen der Wissenschaft und der Kirche nicht vorenthalten geblieben sind; und diese Arbeit des Herausgebers ist so geschehen, daß auch in den Abschnitten, die L. selbst nicht mehr hat bearbeiten können, doch ganz dieser zu uns redet. Denn eine Vergleichung des Textes mit meiner Nachschrift aus der letzten Vorlesung von L. über Dogmatik hat mir gezeigt, daß der Herausgeber mit Recht sagen konnte, daß er von dem Eigenen nichts dazu gethan zu haben, sich bewußt und aufs peinlichste bemüht gewesen sei, in der Auseinandersetzung mit Ritschl, Biedermann rc. seine etwas andere Stimmung nicht zur Sprache kommen zu lassen (S. XII) [1]. Aus Baumgartens Hand stammen auch die sehr verdienstvollen, das Verständnis wie den Gebrauch des Buchs för-

1) Ich möchte dies ganz besonders hervorheben gegenüber der Äußerung, mit der A. Dorner seine Anzeige des Werks (Deutsche Litt.-Ztg. 1894; 21) schließt: „Was ich hier urteile, urteile ich über die dritte Auflage, wie sie jetzt vorliegt. Ob L. sie durchweg als die seine anerkennen würde, vermag ich nicht zu beurteilen. Jedenfalls aber scheint mir, daß der Verfasser [d. h. hier der Herausgeber] besser gethan haben würde, wenn er die letzten Abschnitte von § 765 an einfach nach der zweiten Auflage reproduziert hätte." Angesichts der von Baumgarten selbst gegebenen Belege und des nach genauer Prüfung gefällten Urteils von H. Holtzmann (Prot. K.-Ztg. 1893; 21), das ebenso lautet wie das unsrige, wäre es u. E. erforderlich gewesen, Gründe für eine solche Auffassung beizubringen.

dernden Beigaben eines ausführlichen Verzeichnisses der wichtigsten Abänderungen der dritten Auflage und eines Namenregisters, in dem aber auch sachliche Gesichtspunkte zur Geltung kommen, ferner ein chronologisches Verzeichnis der litterarischen Publikationen von L., und zwar nicht bloß der größeren Werke und Abhandlungen, sondern auch der Rezensionen und kleineren Artikel in Zeitungen.

Eine Vergleichung der neuen Bearbeitung der Dogmatik mit den früheren Auflagen ergiebt zunächst, daß, wie die Anordnug des Stoffs im Gesamtaufbaue und zumeist auch in der Behandlung der einzelnen Lehrstücke keine Veränderung erfahren hat, so auch die religiösen und wissenschaftlichen Grundüberzeugungen des Systems dieselben geblieben sind. Diese methodischen und sachlichen Prinzipien seien zunächst in Kürze dargelegt. Als Aufgabe der Dogmatik bezeichnet L. mit Schleiermacher die wissenschaftliche Darstellung des christlichen Glaubens vom Standpunkte des christlichen Glaubens aus und für die Genossen dieses Glaubens. Die Arbeit des Dogmatikers ist also nicht eine voraussetzungslose wie die des Religionsphilosophen, sondern geht aus von der Voraussetzung der Objektivität des religiösen Verhältnisses überhaupt und der Wahrheit der christlichen Religion im besonderen; und sie verfolgt ebenso den ganz bestimmten praktischen Zweck, der christlichen Gemeinde zu dienen, nämlich derselben zur Klarheit über ihren geistigen Besitz zu verhelfen. Die Wissenschaftlichkeit der Dogmatik erblickt aber L. nicht darin, daß dieselbe einen wissenschaftlichen, für alle Denkenden zwingenden Beweis des Glaubensgehalts liefere, wie dies noch Biedermann forderte und zu erreichen strebte; denn einmal ist ein solcher Beweis unmöglich, sodann würde er, wie jeder andere Versuch, vor Nichtchristen das Recht des christlichen Glaubens zu erweisen, der Apologetik bezw. Religionsphilosophie zufallen; für die Gläubigen selbst bedarf es einer solchen Rechtfertigung nicht. Lipsius fordert dagegen für den wissenschaftlichen Charakter der Dogmatik zunächst eine systematische Entwickelung der dogmatischen Sätze in methodischem Zusammenhange mit dem christlichen Prinzipe und untereinander; ferner eine Entwickelung der dogmatischen Aussagen auf Grundlage der Thatsachen der allgemeinen sittlich-religiösen Erfahrung, sowie im Einklange mit aller anderweiten

wissenschaftlich gesicherten Erfahrung. Diese beiden letzten Forderungen stehen auch im Dienste des praktischen Zwecks der Dogmatik. Denn sofern die Mitglieder der christlichen Gemeinde auch von der wissenschaftlichen Kritik beeinflußte oder wenigstens über ihren Glauben nachdenkende Menschen sind, und vermöge der Natur des menschlichen Geistes eine einheitliche Weltanschauung verlangen, haben sie das Interesse, daß die dogmatischen Sätze ein treuer, von Fremdartigem, Unvollkommenem und zeitlich Bedingtem gereinigter Ausdruck der religiösen Erfahrung sind und den psychologischen und historischen Gesetzen alles religiösen Lebens entsprechen, und daß sie ferner mit dem theoretischen Wissen nicht im Widerspruche stehen. Sofern also die Dogmatik sich jenen wissenschaftlichen Bedingungen unterzieht, zerstört sie gewisse Bedenken, die die Gläubigen von ihrem Denken aus erheben könnten, rechtfertigt also die christliche Weltanschauung vor dem wissenschaftlichen Bewußtsein der Gläubigen. Sie giebt also in gewissem Sinne auch eine Begründung, nicht bloß, wie dies Schleiermacher forderte, eine Beschreibung der christlichen Wahrheit. Um nun diesen Zweck zu erreichen, hat der Dogmatiker die Resultate der Philosophie, speziell der Erkenntnistheorie und Metaphysik, sowie der Religionsphilosophie zu berücksichtigen, also nicht bloß einen formalen, sondern auch einen materialen Gebrauch von der Philosophie in Form von „Lehnsätzen“ zu machen. Diese geforderte Berücksichtigung des Philosophischen und allgemein Religiösen hat zur Folge, daß L. dem dogmatischen Systeme eine Prinzipienlehre vorausschickt, in der auf der Grundlage religionsphilosophischer und religionsgeschichtlicher Erwägungen von der Religion, vom Christentume und vom Protestantismus gehandelt wird. Aus demselben Grunde bringt L. auch das dogmatische System in den drei Hauptteilen der Lehre von Gott, von der Welt und dem Menschen und von dem in Christo erschienenen Heile — in der dritten Auflage unter ausdrücklicher Ablehnung der christozentrischen Behandlung — zur Durchführung. Die erkenntnis-theoretischen Grundsätze entwickelt L. auf der Grundlage der Kantschen Kritik, jedoch in einer eigentümlichen Deutung derselben, und unter Anknüpfung an die Verwertung, die dieselbe bei Schleiermacher gefunden hat. Sie sind

diese: Objekt des exakt wissenschaftlichen Erkennens ist die Welt unserer äußeren und inneren Erfahrung, das Gebiet der raum-zeitlichen Anschauung. Soweit das wissenschaftliche Erkennen sich hierauf erstreckt, vermag es trotz der subjektiven Bedingtheit unserer Erkenntnisformen die objektiven Beziehungen der Dinge untereinander zu erfassen, also ein objektivgültiges Wissen zu erreichen. Das religiöse Erkennen hingegen kann sein Objekt nur in der Beziehung zum Subjekte erfassen, nur so, wie das Objekt als ein Moment eines persönlichen Lebenszustands des Subjekts gesetzt ist. Aus dem religiösen Erkennen läßt sich also der subjektive Faktor nicht eliminieren; es ist „subjektive oder persönliche Gewißheit". Sodann enthalten die religiösen Sätze Aussagen über das übersinnliche, über die Erfahrung hinausliegende Sein, wenn auch nur soweit das Verhältnis desselben zu uns und unserer Welt in Betracht kommt. Als Ausdruck dessen, was wir erfahren, sind sie adäquat. Als Aussage über Wesen und Wirkungen des Übersinnlichen sind sie, da wir all unsere Anschauungen dem Gebiete der Sinnenwelt entlehnen müssen, notwendig inadäquat und bildlich. Eine Ersetzung dieser bildlichen Ausdrücke durch begriffliche Abstraktionen würde aber gerade den religiösen Charakter jener Aussagen, die ja auf Grund der Beziehungen des Übersinnlichen zu unserem endlichen Bewußtsein gemacht werden, vernichten. Gerade in den religiösen Bildern ist die eigentliche Wahrheit enthalten. Aus dem bildlichen Charakter der dogmatischen Aussagen ergiebt sich, daß dieselben nicht als exakt-wissenschaftliche Sätze gelten können, daß wir mit unserem Vorstellungsvermögen hier nie zu Lösungen zu kommen vermögen. Auf der Verkennung jener Einsicht beruht im tiefsten Grunde aller dogmatischer Streit. Aus dem Wesen des religiösen Erkennens selbst folgt die Unvollkommenheit des Dogmas und die Notwendigkeit seiner Wandlung. Die Dogmatik hat nun die Aufgabe, unzutreffende, zeitlich bedingte und mit Fremdartigem versetzte dogmatische Formulierungen durch Kritik aufzulösen — und in dieser Lage befindet sie sich dem kirchlich überlieferten Dogma gegenüber — und sie durch reinere, dem religiösen Gehalte besser entsprechende, mit den Voraussetzungen unserer Bildung vereinbare zu ersetzen. Zu dieser Aufgabe aber ist das

Haupterfordernis, daß der bleibende religiöse Gehalt von der zeitlich wechselnden vorstellungsmäßigen Form genau unterschieden wird. Worin dieser Gehalt zu suchen sei, zeigt die Erörterung über das Wesen der Religion. Diese Erörterung hat die psychologische und historische Untersuchung zu verbinden, sie hat ferner sich vor allem an der höchsten Religionsstufe zu orientieren, aber auch die Erfahrungen, die auf niederer Religionsstufe gemacht werden, mit herbeizuziehen. Ihr Ergebnis ist, daß jener religiöse Gehalt nicht etwa in einer Lehre, sondern in einem Komplexe von inneren Erlebnissen und Erfahrungen, von Gemütseindrücken und Glaubenserhebungen besteht. Mit besonderer Energie richtet L. darauf sein Streben, diesen Gehalt einerseits völlig unverkürzt aus der Hülle der dogmatischen Formulierungen herauszulösen, anderseits aber auch nur das als solche bleibende Wahrheit zu behaupten, was wirklich erfahren werden kann. In der Religion sucht der Mensch gegenüber den Hemmungen, die ihm der Naturlauf bringt, durch ein Verhältnis zu einer überweltlichen Macht seine Bestimmung zu erreichen. Eine Rechtfertigung dieser Erhebung zu einer göttlichen Macht kann aber nur durch eine metaphysische, erst auf dem Standpunkte des Glaubens zu erreichende Erklärung gegeben werden, wonach die Nötigung, in die Abhängigkeit von einer überempirischen Macht zu treten, ebenso wie die Nötigung des kategorischen Imperativs, begründet ist in dem intelligiblen Charakter des Ich als eines sich selbst bestimmenden Wesens, also in der gottverwandten Natur des Menschen. Damit ist aber zugleich gesagt, daß das religiöse Verhältnis nicht bloß ein Verhältnis des Menschen zu Gott ist, sondern ein Wechselverhältnis zwischen Gott und Mensch. Dieses Wechselverhältnis ist aber nicht bloß Willensübereinstimmung, sondern ein wirkliches Einwohnen des Geistes Gottes im Menschengeiste. Diese unmittelbare Beurkundung Gottes im Menschen, das testimonium spiritus sancti internum, ist der Herzpunkt aller Frömmigkeit; auf sie legt L. ganz besonderes Gewicht. Weil aber dieses Wechselverhältnis etwas Überempirisches ist, so ist das d a ß desselben der Wissenschaft unzugänglich und nur für den gewiß, der es persönlich erlebt, und es entzieht sich ferner auch das W i e dieser Gemeinschaft der psychologischen Analyse und ist also ein

Mysterium. Mit der Auffassung der Religion als eines Wechselverhältnisses zwischen Gott und Mensch ist der Glaube an die Realität der Offenbarung ohne weiteres gegeben; denn das göttliche Moment im religiösen Verhältnisse ist eben die Offenbarung. Diese ist also ein inneres Erlebnis. Allerdings kommt der Inhalt einer göttlichen Offenbarung in den geschichtlichen Religionen an den einzelnen von außen heran und wird durch die Erlebnisse des Religionsstifters normiert; aber diese äußere Offenbarung kann erst als göttliche Kundgebung erkannt, und ihr Inhalt zu voller Gewißheit gebracht werden durch gottgewirkte Neuerzeugung jener Erlebnisse in dem einzelnen Subjekte, der der Name der Offenbarung im höchsten Sinne des Worts zukommt. Aus dem bezeichneten Wesen der Religion folgt, daß alle dogmatischen Aussagen, auf ihre religiösen Wurzeln zurückgeführt, ein und dasselbe Grundproblem, nämlich die Vereinigung von Göttlichem und Menschlichem enthalten, nur eigentümlich modifiziert durch das eigentümliche Grundprinzip der betreffenden Religion und dessen verschiedene Beziehungen auf die verschiedenen Momente des religiösen Vorgangs. Es ergiebt sich aber hieraus die wenn auch nur annäherungsweise zu lösende Aufgabe, diese in allen dogmatischen Sätzen zur Aussage kommende Vereinigung so zu beschreiben, daß einerseits die unendliche göttliche Ursächlichkeit im religiösen Vorgange von dem Zusammenhange endlicher Ursachen und Wirkungen im Menschengeiste oder in der Welt real unterschieden, anderseits jener Unterschied nicht wieder auf sinnliche Weise vorgestellt, die göttliche Ursächlichkeit also nicht selbst wieder nach Art einer endlichen Ursache in den endlichen Kausalzusammenhang verflochten oder mit demselben in Wechselwirkung gesetzt wird. Im kirchlichen Dogma nun ist je das eine oder das andere jener beiden Momente zur einseitigen Ausbildung gekommen. Dadurch sind Widersprüche erzeugt worden, durch deren Auflösung erst der religiöse Gehalt des Dogmas ermittelt werden kann. So erscheint denn bei jedem Lehrstücke eine kritische Analyse; darauf folgt die positive Fassung, die ebenso den religiösen Motiven und Glaubensgewißheiten, wie dem philosophischen Denken gerecht werden muß. Diesen beiden Teilen geht stets ein prinzipieller und ein historischer Teil voran. Im ersten wird das

Prinzip des Christentums in der jedesmaligen besonderen Modifikation aus der geschichtlichen Grundthatsache und aus der gemeinsamen und individuellen Erfahrung ermittelt. L. fordert diese beiden Quellen; denn wenn auch ursprüngliche und erste Erkenntnisquelle des christlichen Glaubens die geschichtliche Grundthatsache des Christentums, die Offenbarung Gottes in Christus, ist, so läßt sich anderseits das, was in dieser Grundthatsache das religiös Bedeutsame und Maßgebende ist, nur aus der Bezeugung erkennen, die dasselbe in der persönlichen Erfahrung gefunden hat, wobei selbstverständlich ist, daß der Dogmatiker seine individuelle Erfahrung zusammennimmt mit der gemeinsamen Erfahrung der christlichen Gemeinschaft. Das religiöse Prinzip ist ja auch etwas Innergeistiges, Übergeschichtliches, Ewiges, wenn es auch nur auf geschichtlichem Wege zur Verwirklichung kommt. Der historische Teil stellt die Ausprägung des geschichtlichen Prinzips im kirchlichen Lehrbegriffe dar. Die biblischen Ausführungen stehen gleichsam in der Mitte zwischen beiden Teilen, sofern sie einerseits den Beginn der geschichtlichen Lehrentwickelung bedeuten, anderseits die Quelle für die Erkenntnis der christlichen Grundthatsache, also der Norm des Christentums, sind. In den historischen Ausführungen kommt der Gedanke zum Ausdrucke, daß den kirchlichen Dogmen bei aller geschichtlichen Bedingtheit wie bei allen aus der Natur des religiösen Erkennens folgenden Unvollkommenheiten und Antinomieen doch der richtige religiöse Gehalt, das richtige Problem zugrunde liegt. Das religiöse Prinzip des Christentums aber ist das religiöse Verhältnis der Sohnschaft bei Gott, in welchem an die Stelle des Gegensatzes zwischen Gott und Mensch die Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott vermittels der Gegenwart des göttlichen Geistes im Menschengeiste getreten ist. Das Christentum ist ethische und zwar Erlösungsreligion; es ist die vollkommene Religion.

Die neue, dritte Auflage hat nun zunächst eine wertvolle Bereicherung erfahren durch Berücksichtigung der neuen theologischen Arbeiten; besonders finden sich mit Biedermann und der Ritschlschen Schule eingehende Auseinandersetzungen. Aber auch neue philosophische Forschungen kommen zur Verwertung, so diejenigen Wundts rücksichtlich der Teleologie. Ferner ist durch zahlreiche Veränderung

des Textes im einzelnen, durch Zusätze, durch mehrfache Umstellung der Paragraphen eine klarere Darstellung der eigenen Ansichten angestrebt und erreicht. So hat gleich die Einleitung eine weit übersichtlichere Gestaltung erfahren.

Das Bedeutungsvolle sind aber die Veränderungen in der Sache. Denn diese beschränken sich nicht bloß auf Einzelheiten, obwohl man auch in dieser Beziehung die unermüdliche Weiterarbeit des Verfassers spürt. Auf diese einzelnen Änderungen kann, namentlich soweit die exegetischen und historischen Abschnitte in Betracht kommen, hier nicht weiter eingegangen werden. Nur der einen sei gedacht, weil sie in der Gotteslehre mehrfach Ausdruck gefunden, daß nach der zweiten Auflage die Aufstellung des Begriffs des Absoluten an sich schon eine Überschreitung der streng wissenschaftlichen Forschung ist, nach der dritten Auflage dies aber nur der Fall ist, wenn wir bestimmte positive Vorstellungen von demselben zu geben suchen, während die Bildung des Begriffs und die Bestimmung desselben nach seinem abstrakt logischen Inhalte ein notwendiges Ergebnis der exakten Wissenschaft ist. Daraus folgt um so entschiedener, daß die Dogmatik sich dieses Begriffs bedienen muß, wenn auch nur als eines Richtmaßes zur Verhütung unreiner Vorstellungen von Gott.

Die Um- und Neubearbeitung macht sich nun aber, wie schon gesagt, nicht bloß in Einzelheiten bemerkbar, sondern auch im Gesamtcharakter des Werks, und zwar in dem Sinne, daß das Positive, das spezifisch Religiöse, die Beziehung auf den Gemeindeglauben, die Wertung des Geschichtlichen eine weitere Ausbildung und kräftigere Betonung erfahren hat. Dies giebt sich schon in der Ersetzung solcher Ausdrücke, die sich auf das allgemeingeistige Leben beziehen, durch religiös-sittliche, allgemein religiöser Ausdrücke durch spezifisch christliche kund. Von diesem Gesichtspunkte aus sind die Änderungen in der Darstellung des Verhältnisses zwischen Religion und Wissenschaft, sowie in der Ausführung über den Religionsbegriff bedingt. In ersterer Beziehung betont L. jetzt noch nachdrücklicher den Unterschied zwischen wissenschaftlicher und religiöser Betrachtung, indem er erstere als eine empirisch-kausale, letztere als eine transcendental-teleologische Betrachtung bezeichnet. Die Namen

sind daher genommen, daß erstere den ursächlichen Zusammenhang der gegebenen Erscheinungen zu erforschen sucht, letztere vom Bewußtsein persönlicher Selbstbestimmung und Zwecksetzung ausgeht und damit ein Reich übersinnlicher Realitäten erschließt. Der Hauptunterschied läßt sich kurz dahin zusammenfassen, daß die erste rein die Dinge für sich betrachtet, die zweite ein durch praktische Motive bestimmtes Erkennen ist. Dann ist klar, daß die exakte Wissenschaft der ersten, die Religion, wie auch jede Weltanschauung, die die Geltung der sittlichen Ideen berücksichtigt, der zweiten Betrachtung zugehört. Auch die Dogmatik also kann nur durch Anwendung des teleologischen Ausgangspunktes zu ihren letzten, dem Glauben gerecht werdenden Lösungen gelangen; praktische Nötigungen haben in ihr den Ausschlag zu geben. Da sie jedoch auch eine einheitliche Weltanschauung zu entwickeln hat, so darf sie sich nicht gegen die Resultate der kausalen Betrachtung abschließen, sondern muß diese voll zu Worte kommen lassen. So ergiebt sich das Verfahren, das L. jetzt scharf durchführt gegenüber den früheren Auflagen, wo besonders bei den Erörterungen über die Religion, die Offenbarung und in der Christologie beide Erkenntnisprinzipien noch nicht völlig klar auseinandergehalten waren, bei jedem Lehrstücke zunächst die empirisch-kausalen, d. h. hier besonders die religionsphilosophischen und religionsgeschichtlichen Erörterungen anzustellen und dann die teleologische Betrachtung, die Auffassung vom Standpunkte des Glaubens aus, folgen zu lassen. Die empirisch-kausale Erörterung hat den doppelten Zweck, einmal die teleologische zu bewahren, Übergriffe in ein fremdes Gebiet zu machen, und ihr diejenigen wissenschaftlichen Resultate vorzulegen, die sie anzuerkennen hat, sodann aber dadurch, daß sie, d. h. die kausale Betrachtung, zu Punkten kommt, die sie nicht entscheiden, aber auch nicht bestreiten kann, die Stellen zu bezeichnen, wo der Glaube mit seinen Postulaten einzusetzen hat; und erst auf teleologischem Wege wird das religiöse Verständnis erreicht. In derselben Linie wie die eben besprochene Neuerung liegt dies, daß bei den Erörterungen über den Ursprung der Religion jetzt lediglich die Ableitung aus praktischen Motiven angenommen ist, und daher die Herbeiziehung des Kausalitätsdrangs als eines selbständigen Moments bei der

Erklärung der Religion, die in der zweiten Auflage sich findet, gänzlich abgelehnt wird; der Kausalitätsdrang tritt zwar in den Dienst der Religion, aber führt nicht für sich schon zu ihr. Ferner gehört hierher, daß in der neuen Auflage dem Sittlichen im Religionsbegriffe eine bei weitem wichtigere Stelle zugewiesen wird als früher, und die Bedeutung desselben für die Entwickelung der Religion gegenüber der des allgemeinen geistigen, des intellektuellen Fortschritts sehr in den Vordergrund tritt. Während früher die beiden Hauptentwickelungsstufen der Religion die Naturreligion und die Kulturreligion waren, erscheint jetzt als Haupteinteilung die in Natur- und ethische Religion. Nicht dies ist der Hauptunterschied, ob natürliche oder Kulturgüter begehrt werden, sondern dies, ob die Abhängigkeit des Menschen von Gott ebenso aufgefaßt wird wie die Abhängigkeit alles Endlichen von ihm oder als eine Abhängigkeit anderer Art, als sittliche Abhängigkeit. Allerdings betont L. gerade in der dritten Auflage besonders gegen Ritschl, daß die Religion nicht in Moral aufzulösen sei, indem vielmehr die direkte, unmittelbare Berührung des göttlichen und menschlichen Geistes, die nicht näher erklärt werden könne, als das Entscheidende des Religiösen festgehalten werden müsse. Aber diese unmittelbare (nicht unvermittelte) Berührung habe nur dann den von der vollkommenen Religion geforderten Charakter, wenn sie ethisch vermittelt sei, d. h. wenn sittliche Güter erstrebt würden, Gott mit sittlichen Prädikaten ausgestattet, und das Verhältnis des Menschen zu Gott als ein sittliches aufgefaßt werde.

In dem Abschnitte über die Heilige Schrift wird die positive Würdigung der Bedeutung derselben, die schon in den früheren Auflagen bei freiester Kritik zur Geltung kommt, noch stärker hervorgehoben; sehr deutlich zeigt sich das Bestreben, die Aufstellungen der altprotestantischen Orthodoxie auch bei streng geschichtlicher Auffassung der Schrift in ihrem religiösen Kerne so viel als möglich zu verwerten. Die Veränderungen in der Gotteslehre, besonders in den Ausführungen über das Recht des Glaubens an einen persönlichen Gott, in den Erörterungen über den Vorsehungsglauben, schließlich in der Engellehre bekunden ebenfalls die Tendenz, das positiv Religiöse, die Erfahrungen, Forderungen und Ahnungen der

Frömmigkeit gegenüber dem Kritischen, von dem aber z. B. in der Wunderfrage nichts abgestrichen wird, reicher zum Ausdrucke kommen zu lassen.

In der Rechtfertigungslehre hatte L. in seiner Dogmatik von Anfang an gegenüber der seit Schleiermacher weitverbreiteten, auch in seiner Erstlingsschrift („Die paulinische Rechtfertigungslehre" 1853) herrschenden Auffassung, welche die Rechtfertigung der Wiedergeburt unterordnet und als ein analytisches Urteil betrachtet, in gleicher Weise wie Ritschl die der ursprünglichen reformatorischen Fragestellung entsprechende synthetische Fassung vertreten und damit gerade das religiöse Interesse gewahrt. Die Änderung in der dritten Auflage besteht nun darin, daß L. die früheren, sehr an Ritschls Lehre von der Gemeinderechtfertigung anklingenden Ausführungen gestrichen hat und nun erklärt, daß zwar die Gemeinde dem Einzelnen die Botschaft von der Rechtfertigung geschichtlich vermittle, weil ihre Glieder die Erfahrung derselben gemacht haben, daß aber sie nicht als solche gerechtfertigt sei; daher beruhe die persönliche Gewißheit des Einzelnen von seiner Rechtfertigung nicht auf der Einrechnung in die Gemeinde, sondern darauf, daß der Einzelne den göttlichen Gnadentrost als einen auch ihm persönlich dargebotenen ergreife. Diese Änderung erklärt sich ebenfalls aus dem Streben, die Eigentümlichkeit des Religiösen zum vollen Rechte kommen zu lassen, und zwar hier insofern, als die Religion an erster Stelle ein persönliches Verhältnis des Individuums zu Gott ist und erst danach eine Beziehung auf die Gemeinschaft enthält. Dasselbe Interesse, die Selbständigkeit der Religion gegenüber der Moral zu wahren, kommt beim Kirchen- und Reich Gottes-Begriffe in den neuen Auseinandersetzungen mit Ritschl zum Ausdrucke.

Auch der eschatologische Abschnitt hat schließlich — im Sinne und auf Grund der Anweisungen des Verfassers — Erweiterungen erfahren, die, ohne der gerade bei diesem Lehrstücke besonders nötigen Kritik, von der L. nichts zurücknimmt, irgendwelchen Eintrag zu thun, nun auch dem, was sich vom Standpunkte des Glaubens aus sagen läßt, eine breitere Stelle einräumen und auch einen Versuch enthalten, die Schwierigkeiten, die sich bei dem Gedanken der

Endvollendung für unser Vorstellen erheben, einigermaßen durch Unterscheidung zwischen absoluter Vollendung und definitiver Befestigung im Gnadenstande zu lösen.

Es bleibt uns noch eine Änderung zu besprechen übrig, nämlich die Frage nach der Bedeutung der geschichtlichen Person Jesu Christi. Diese kommt natürlich vor allem im christologischen Abschnitte zur Geltung, schon äußerlich durch eine Umstellung der einzelnen Teile desselben, aber auch sonst trifft man ihre Spuren. Schon in den früheren Auflagen hatte L., so sehr er die Unterscheidung der geschichtlichen Person Jesu und des ewigen, innerlichen christlichen Prinzips forderte, erklärt und zu erweisen gesucht, daß zwischen beiden nicht bloß eine zufällige und äußerliche Verbindung herrsche. Vielmehr sei die geschichtliche Wirksamkeit des Prinzips erst durch die Person ermöglicht und bleibe an sie gebunden, und der Christologie komme daher eine Stelle in der Dogmatik zu. Denn die Person Jesu sei nicht bloß Vorbild, nicht bloß das erste, das vollkommene religiöse Verhältnis der Gottessohnschaft verwirklichende Individuum, das man nur nachzuahmen habe — wie dies die gewöhnliche Auffassung in liberalen Kreisen sei — sondern Jesus komme in Betracht als derjenige, der die vollkommene Religion vollkräftig und grundlegend verwirklicht und daher andern übermittelt, als Religionsstifter, als der persönliche Quellpunkt für die gemeinschaftbildende Macht des christlichen Prinzips, als das persönliche Haupt der Gemeinde, der die Vielen in die Gemeinschaft seines religiösen Verhältnisses zum Vater aufnimmt. In der dritten Auflage wird diese Bedeutung Jesu festgehalten, aber nicht allein; L. erklärt, daß sie noch nicht das Interesse des Glaubens erschöpfe, noch nicht eine religiöse Bedeutung der Person Jesu feststelle, sondern nur eine geschichtlich-ethische. Er führt nun, seinen Unterschied von den besonders durch Biedermann vertretenen modern-liberalen Anschauungen und die mannigfache Berührung mit Ritschl in diesem Punkte hervorhebend, aus: der religiöse Mensch verlangt zunächst Gewißheit darüber, daß das christliche Heilsgut (so sagt jetzt L. meist statt „Prinzip", um die objektive Seite mehr zu betonen) dem göttlichen Willen entstamme, auf göttlicher Offenbarung beruhe. Der letzte Grund dieser Gewißheit ist allerdings das sub-

jektive Geisteszeugnis, die Erfahrung von der beseligenden Kraft des Evangeliums. Aber dieses innere Erlebnis würde nicht zustande kommen und vor der Möglichkeit der Täuschung nicht geschützt sein, wenn nicht die Offenbarung in Form einer geschichtlichen Objektivität gegeben wäre, wenn der göttliche Versöhnungswille, die göttliche Gnade nicht in einer geschichtlichen Thatsache greifbar, anschaulich dem Einzelnen entgegenträte. Denn die Versöhnung ist nicht eine theoretische Wahrheit, sondern ein reales Verhältnis zwischen Gott und Mensch; um ihrer gewiß zu werden, bedarf es nicht bloß der Verkündigung durchs Wort, durch Belehrung, sondern der Verkündigung durch die That, durch Verwirklichung. Diese geschichtliche Thatsache nun, in der der Mensch Gottes ewige Gnade als faßbare Objektivität ergreifen kann, und die unsere religiöse Zuversicht sicherstellt und verbürgt, ist die geschichtliche Persönlichkeit Jesu Christi. Er, seine Person und seine gemeinschaftstiftende Thätigkeit, hat daher unmittelbar religiöse Bedeutung; er ist Glaubensgegenstand; er hat nicht bloß Bedeutung für die Übermittlung des Glaubens*inhalts*, sondern — und zwar eine bleibende Bedeutung — auch für die Glaubens*gewißheit*. Diese Bedeutung spricht sich darin aus, daß Christus für den Glauben einerseits der Vertreter Gottes den Menschen gegenüber ist, d. h. derjenige, der Gottes Heilswillen vollzieht und offenbart, anderseits der Vertreter der Menschen Gotte gegenüber ist, d. h. derjenige, der die von Gott seitens der Menschen geforderten religiös-sittlichen Bedingungen erfüllt, unter denen Gott sich als versöhnten kundmachen kann. Diesen beiden Glaubensaussagen liegt aber als notwendige Voraussetzung zugrunde, daß Christus der religiös-sittlich vollkommene, gotteinige Mensch war. Der Glaube erblickt hierin eine That Gottes, der eben durch Schaffung dieses vollkommnen Menschen die Verwirklichung seines ewigen Versöhnungswillens ermöglichte. Die Absolutheit Christi, die übrigens schon in den früheren Auflagen behauptet war, kann also nur auf dem Wege des Glaubens festgestellt werden, ist aber für letzteren ohne weiteres gegeben. Geschichtlich erwachsen nun ist der Glaube an die göttliche Sendung Jesu durch den überwältigenden Eindruck seiner Persönlichkeit, aus seiner einzigartigen ethischen Würde. Daher

hat auch der Dogmatiker die religiöse Bedeutung Christi aus seiner ethisch-geschichtlichen Bedeutung zu rechtfertigen.

Diese Gedanken über die religiöse Bedeutung Jesu finden sich nun allerdings, wenn auch nicht so ausführlich, schon in den früheren Auflagen; hier jedoch nur als Beschreibung und Erklärung einer Glaubensvorstellung der Gemeinde, neben welcher die spekulativen Sätze über die Wirksamkeit des christlichen Prinzips stehen, wie dies nachdrücklicher als in der Dogmatik selbst in den „Dogmatischen Beiträgen" 1878, S. 123, veranlaßt durch die Auseinandersetzung mit Herrmann, betont wird. In der dritten Auflage aber erscheinen jene Aussagen als zum christlichen Glauben notwendig gehörende. Daher sieht L. den Irrtum der Kirchenlehre auch nicht vor allem mehr in der Identifizierung der geschichtlichen Person und des ewigen Prinzips, sondern darin, daß sie die objektiv-göttliche Seite in der Person und dem Werke Christi in metaphysisch-transcendenter Weise auffaßt. Diese neue Stellungnahme in der Christologie kommt bereits in der Anzeige von Pfleiderers „Grundr. der Glaubens- und Sittenlehre" und dem Vortrage „Die letzten Gründe der religiösen Gewißheit" aus dem Jahre 1880 (in der „Protest. K.Z." ersch.), besonders dann in dem Vortrage „Die Bedeutung des Historischen im Christentume" 1881 (ebenda) zu klarem Ausdrucke. Schon hier spricht sich L. auch über die Tendenz derselben deutlich aus: es ist das Bestreben, dem Bedürfnisse des Glaubens, der vor allem nach einer göttlichen Darbietung und zwar in geschichtlich anschaulicher Form verlangt, und dem christlichen Gemeindebewußtsein, das von Anfang an in Jesus den Bürgen, den Beweis für die Wahrheit des Glaubens erblickt hat, Rechnung zu tragen. Diese Änderung in der Christologie fällt also unter denselben Gesichtspunkt wie die bereits geschilderten Neuerungen. Aber auch hier gilt es, daß die früheren Thesen, nämlich die Behauptung der ewigen, von der geschichtlichen Verwirklichung unabhängigen Geltung des christlichen Heilsguts und die Ablehnung der unmittelbaren Identifizierung von Christi persönlichem Wirken und der Wirksamkeit des christlichen Prinzips [1]), die

1) Dorner (a. a O.) sieht u. a. in der Beibehaltung dieses Punkts gegen-

Forderung des inneren Nacherlebens des durch die äußere Offenbarung Gegebenen als letzter und höchster Instanz, die rückhaltslose Anwendung historisch-kritischer Forschung auf Jesus, — daß all dies geblieben und mit dem Neuen zu einem geschlossenen Ganzen verbunden ist, daß also der Supranaturalismus und der Positivismus ausgeschlossen werden.

Abschließend können wir daher, in Übereinstimmung mit dem Urteile Euckens („Deutsche Rundschau" 1894, Nr. 10), sagen, daß mit den Neuerungen der dritten Auflage gegen früher keine Veränderung der Grundlagen, kein Wechsel des Standpunkts gegeben ist. Die scharfe Ablehnung der orthodoxen Theologie ist dieselbe geblieben, während anderseits L. schon in den früheren Auflagen Unterschiede von der modernen liberalen Theologie festgestellt hatte [1]). Von den beiden das System von Anfang an beherrschenden Hauptgesichtspunkten, dem kritisch-philosophischen und dem positiven, die Ansprüche des religiösen Gemüts und des Gemeindeglaubens vertretenden, ist der letztere weiter ausgeführt, kräftiger ausgeprägt und deutlich in den Vordergrund gerückt, doch so, daß der erstere unverkürzt festgehalten worden ist und auch festgehalten werden konnte. Man wird daher die Weiterbildungen der dritten Auflage, so wie es L. selbst empfand, durchaus als einen Fortschritt zur klareren und gereiften Ausgestaltung der ursprünglichen leitenden

---

über der Bedeutung, die L. jetzt der Person Christi zuschreibt, einen Beweis der Inkonsequenz, die überhaupt der gesamten Neubearbeitung der „Dogmatik" anhafte. Beides vermittelt sich aber so, daß das Prinzip zwar das eigentlich Wirkende ist, jedoch nicht losgelöst von der Person, sondern nur insofern es in dieser verkörpert ist; nur dadurch ist es eine Lebensmacht, und nur dadurch kann unser Glaube sichergestellt werden. Dies findet in dem Glauben an die Fortwirksamkeit des „erhöhten Christus" seinen Ausdruck. Im allgemeinen glaube ich gegenüber jener Anzeige D. sagen zu müssen, daß durch Herausgreifen einer einzelnen Stelle, ohne sie im Zusammenhange der Gesamtanschauung zu betrachten, ein zutreffender Eindruck von dem Werke nicht gegeben werden kann.

1) Nach den Darlegungen von H. Schmidt (Theol. Litt.-Bl. 1893, Nr. 45) könnte es scheinen, als ob die in der dritten Auflage S. 794 und 806 bei der Lehre von der Kirche sich findenden Bemerkungen gegen liberaltheologische Aufstellungen neu hinzugekommen wären; sie stehen aber schon in der ersten Auflage.

Ideen beurteilen müssen; und wenn wir auch den neuen Resultaten betreffs des Verhältnisses der Glaubensgewißheit zum Historischen nicht zu folgen vermögen, so erscheint uns doch das gegenwärtige Verfahren im christologischen Abschnitte gegen früher viel durchsichtiger und einheitlicher, sowie die schärfere Voranstellung des objektiven göttlichen Gnadenangebots gegenüber dem subjektiven Bewußtsein der Gotteskindschaft den Grundgedanken des Lipsiusschen Systems, wie der Sache überhaupt, besser entsprechend. Zwar mag die kirchenpolitische Thätigkeit der letzten Jahre, besonders im Evangelischen Bunde, das Bestreben nach Hervorhebung der gemeinsamen evangelischen Positionen gefördert und einen gewissen Einfluß auf Ton und Stimmung im Werke ausgeübt haben; L. mag auch, wie er selbst bekennt („Philos. u. Relig." 319) von den zahlreichen Angriffen, die er erfahren, gelernt haben; aber von Accommodationen an andere Richtungen und an die überlieferte Kirchenlehre kann keine Rede sein. Vielmehr liegen die Motive für die Weiterbildung in des Verfassers eigenem Forschen und Erleben; und es lassen sich ebenso die Anknüpfungspunkte für dieselbe von Anfang an im Systeme aufzeigen. Schon oben wurde erwähnt, daß die wichtigste Änderung, die in der Christologie, bereits in den Jahren 1880 und 1881 sich kundgiebt, gerade zu einer Zeit, wo L. im heftigsten Kampfe für das Recht der freien Theologie gegen die Angriffe Stöckers stand. Es ist auch bei einem so kritischen Geiste, wie es L. war, völlig begreiflich, daß er erst dann mit Ruhe und Freudigkeit den Auf- und Ausbau des Neuen unternommen, nachdem er das Veraltete reinlich und konsequent ausgeschieden und sich das Recht zu dieser Arbeit gesichert hatte.

Wenn wir nun auf das Ganze des Werks schauen, so finden wir in ihm in seltener Weise vereint und durch eine strenge Methode zusammengehalten, was sonst oft getrennt erscheint: den schärfsten kritischen Blick in die Tragweite unseres Erkennens und die Wahrung der Glaubensinteressen — ich möchte hierzu auf die meisterhaften Ausführungen der Gotteslehre hinweisen —; die Durchführung der Verbindung der Religion mit den Ergebnissen der wissenschaftlichen Forschung und das zarteste Erfassen des eigentümlich Religiösen im Unterschiede von anderen Seiten des Geistes-

lebens; die gleiche Würdigung des ethischen wie des mystischen Faktors in der Religion; die klare Einsicht in das Wandelbare der religiösen Vorstellungen und das Aufsuchen der in diesem Wechsel doch sich gleichbleibenden religiösen Triebkräfte; die Forderung einer der Gegenwart entsprechenden Form der christlichen Weltanschauung und das Verständnis für die aus der Natur des religiösen Erkennens selbst folgende Notwendigkeit der früheren Stufen; die Anerkennung der Bedeutung der geschichtlichen Gemeinschaft und die volle Betonung der persönlichen Erfahrung als eines Rechts und einer Pflicht; die rückhaltslose Wertung des Empirischen und das Zurückgehen auf das Intelligible als letzter Entscheidung. So ist das System nicht einfach, und auch dem Stile hat sich dieser Charakter mitgeteilt. Auf Kant und Schleiermacher vor allem fußt L.; aber in jenem Aufweise der inneren Gesetzmäßigkeit in der Entwickelung der Kirchenlehre und des sich selbst Auflösens der Dogmen blickt auch der Einfluß Hegelscher Dialektik durch. Damit verbunden ist die Anwendung strenger kritisch-historischer Methode auf Bibel und Kirchenlehre, die vorurteilsfreie große geschichtliche Betrachtung. Der Historiker Lipsius, der sich durch seine exegetischen und kirchen- und dogmengeschichtlichen Werke einen Ehrenplatz in der Geschichte dieser Disziplinen erworben, bewährt sich auch hier auf das Glänzendste. Die in seiner vielseitigen Anlage und vor allem in seinem geschichtlichen Sinne begründete Mannigfaltigkeit der Ideen, die sein dogmatisches System zeigt, war vielleicht eine Hauptursache dafür, daß er keine eigentliche Schule gebildet. Aber sie bietet anderseits eine ganz außerordentlich reiche Fülle von Anregungen und Gesichtspunkten, deren Bedeutung und Einfluß gewiß noch in der weiteren dogmatischen Arbeit zur Geltung kommen wird.

Noch eines Punktes sei schließlich gedacht. Das Werk ist in der Folge seiner verschiedenen Auflagen ein beredtes Zeugnis rastloser Weiterarbeit, unermüdlicher Selbstkritik, peinlichster Aufrichtigkeit, lauterster Wahrhaftigkeit; und schon als Denkmal eines solchen Charakters kann und wird es Segen stiften.

Jena, Juni 1894. Dr. Max Scheibe.

2.

Gesammelte Abhandlungen zur biblischen Wissenschaft von Dr. **Abraham Kuenen,** weiland Professor zu Leiden. Aus dem Holländischen übersetzt von K. Budde. Mit Bildnis und Schriftenverzeichnis. Freiburg i. B. und Leipzig, Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1894. XV, 511 S. gr.-8.

Durch die Veranstaltung dieser Sammlung hat sich der Verleger, der nach S. VII des Vorworts den Anstoß gab, wie der Übersetzer und Herausgeber, der mit großer Umsicht und Hingebung seines Amtes gewaltet hat, warmen Dank verdient. Dem Fachmann werden hier verschiedene hochwichtige und vielcitierte Abhandlungen Kuenens bequem zugänglich gemacht, die im Original nur schwer oder gar nicht zu erwerben waren. Dem Fernerstehenden aber wird hier eine Gelegenheit gegeben, die ganze Art und Methode dieses großen Meisters der alttestamentlichen Forschung kennen zu lernen, wie sie so vielseitig bisher weder durch die deutsche Übersetzung des großen Einleitungswerkes (der historisch-kritischen Untersuchung der Entstehung und Sammlung der Bücher des Alten Bundes, 2. Auflage, Leiden 1887 ff.; Bd. I und II von Kuenen [deutsch von Th. Weber und C. Th. Müller, Leipzig 1886—92], Bd. III, 1 von Matthes), noch selbst durch die der Hibbert-Vorlesungen („Volksreligion und Weltreligion"; deutsche Ausgabe [von K. Budde], Berl. 1883) geboten war.

Der Herausgeber eröffnet das Vorwort wie billig mit einem Abriß des Lebens Kuenens (geb. am 16. Sept. 1828 zu Haarlem, 1852 außerord. Professor zu Leiden, seit 1855 ordentl. Professor der alttestamentlichen Wissenschaften und der Ethik, bis 1877 zugleich auch der neutestamentlichen Fächer, gest. 10. Dez. 1891).

Gern hätten wir in diesem Abriß wenigstens einen charakteristischen Zug aus den Lehrjahren Kuenens erwähnt gesehen: wie er durch den frühen Tod seines Vaters zum Aufgeben des Studiums gedrängt und bei einem Apotheker in die Lehre getreten dennoch mit den bisherigen Mitschülern weiterarbeitet, ja ihr Führer wird und schließlich ohne Zeitverlust wieder in den gleichen Kursus mit ihnen eintreten kann, — gewiß ein glänzendes Zeugnis für die Begabung wie für das wissenschaftliche Interesse und den ehernen Fleiß des Jünglings.

Im Anschluß an die biographische Skizze wiederholt der Herausgeber die treffliche Charakteristik der wissenschaftlichen Arbeiten und der Person Kuenens, die er 1893 in Nr. 15 der „Theologischen Litteraturzeitung“ veröffentlicht hat. Es heißt da am Schluß: „Von seiner edlen, auch äußerlich schönen und mächtigen Persönlichkeit ging ringsum ein solcher Strom von Menschenliebe und herzgewinnender Freundlichkeit aus, die Lauterkeit und der innere Friede seines gereiften christlichen Charakters übte einen so wohlthuenden Einfluß, daß jeder, der mit ihm in nähere Berührung kam, vor jenem Mißverständnis [daß nämlich hohe kritische Anlage und ihre dauernde Bethätigung eine kalte, verständesmäßige Natur, einen Mangel an Herz und Gemüt voraussetze und befördere] ein- für allemal bewahrt sein mußte.“ Schreiber dieses, der auch das Glück gehabt hat, Kuenen nicht nur brieflich, sondern einmal auch persönlich nahezutreten, kann jedes Wort dieser Charakteristik aus vollster Überzeugung unterschreiben.

Bei der Bestimmung der in die Sammlung aufzunehmenden Stücke war der Herausgeber vor eine schwere Aufgabe gestellt, da es die „Auswahl aus einem ungeheuren Vorrat“ galt. Das am Schlusse der Sammlung beigefügte, von Professor van Manen (ursprünglich für die Jewish Quarterly Review) ausgearbeitete Schriftenverzeichnis führt neben 30 seit 1846 gesondert erschienenen Büchern und Druckschriften noch 264 in holländischen, englischen, französischen und deutschen Zeitschriften ꝛc. erschienene Aufsätze, Abhandlungen und Kritiken auf. So umfaßten allein die Beiträge Kuenens zur Leidener „Theologisch Tijdschrift“ nahezu 200 Bogen. Die Grundsätze, nach denen Budde laut S. VIII sq. schließlich die

Auswahl getroffen hat, um einen „vollständigen Längs- und Querschnitt“ von der gesamten wissenschaftlichen Thätigkeit des Meisters zu geben, sprechen für sich selbst. Daß von den überaus wertvollen pentateuch-kritischen Aufsätzen in der Leidener „Tijdschrift“ nur zwei, gleichsam als Probe, mitgeteilt werden, rechtfertigt sich dadurch, daß die Ergebnisse dieser mustergültigen Untersuchungen nachmals von Kuenen selbst in den ersten Band seines großen Einleitungswerkes (s. o.) aufgenommen wurden. Dagegen ist mir zweifelhaft, ob die 40 Seiten füllende Kritik von Piersons und Nabers „Verisimilia“ (in der sie Amstel. 1886 „laceram conditionem Novi Testamenti exemplis illustrarunt et ab origine repetierunt“) nicht besser durch anderes ersetzt worden wäre. Nach Budde soll sie als Beispiel dafür dienen, wieviel Kuenen auch auf anderen Gebieten zu geben hatte. In der That haben wir auch hier den ganzen Kuenen mit seiner überaus vielseitigen und gründlichen Gelehrsamkeit, seinem unbestechlichen Wahrheitssinn und seiner klassischen Ruhe und Milde in der Polemik. Aber mag auch die Schrift, der diese Polemik gilt, 1886 in Holland um der Verfasser willen ein lebhafteres Interesse erregt haben, der deutsche Leser kann sich heute eines gewissen Befremdens nicht erwehren, daß so thörichte Hypothesen wie die von Pierson und Naber (über jüdische Bruchstücke im Neuen Testament und einen Paulus Episkopus als Redaktor der meisten Briefe und als Verfasser von mehr als einem Abschnitt des Neuen Testaments) vorgetragenen eine so gründliche und ernsthafte Widerlegung verdienen sollten.

Da sich eine kritische Besprechung längst erschienener, z. T. bahnbrechender Abhandlungen von selbst verbietet, so liegt uns schließlich nur noch ob, von dem Inhalt der Budde'schen Sammlung in aller Kürze Rechenschaft zu geben. Mit überaus glücklichem Griff ist als erste Abteilung („zur Einführung“) unter dem Titel „Kritische Methode“ ein 1880 in der „Modern Review“ erschienener, von Budde jedoch aus dem nachgelassenen holländischen Original übersetzter Aufsatz vorangestellt. Er bietet eine geradezu klassische Darlegung des Rechts und der Pflicht, wie der rechten Art der sogenannten Litterarkritik. Namentlich der letzte Abschnitt (gegen die Behauptung, daß die neuere Bibelkritik „Theorieen“ folge statt

„Thatsachen“, sowie gegen die Klagen über den destruktiven, negativen und subjektiven Charakter der Kritik) müßte einen jeden von seinen Vorurteilen gegen die im rechten Geiste geübte Litterarkritik heilen, wenn nicht der Entschluß zu hassen bei manchen auch die letzte Regung des Wahrheitssinnes übertäubte. Denn nur aus einem solchen Entschluß vermag ich es mir psychologisch zu erklären, wenn eine jüngste Schmähung der wissenschaftlichen Arbeit am Alten Testament auch für diesen edlen Toten nur einen Fußtritt übrig hat.

Die zweite Abteilung enthält sechs in den Abhandlungen der Amsterdamer Akademie der Wissenschaften veröffentlichte „Akademische Vorträge“ aus den Jahren 1866 bis 1890 und zwar: 2) Über die Zusammensetzung des Sanhedrin. 3) Der Stammbaum des masoretischen Textes des Alten Testaments (gegen die Hypothese, daß der masoretische Text aus einer bestimmten, willkürlich zum Musterexemplar erhobenen Handschrift stamme; ob Kuenen seit 1873 beständig bei seinem Widerspruch gegen jene ganz unumgängliche Hypothese verharrt hat, ist dem Referenten sehr zweifelhaft). — 4) Über die Männer der großen Synagoge (erschöpfender Nachweis, daß die Legende von der großen Synagoge erst aus Neh. 8—10 herausgesponnen ist). — 5. Hugo Grotius als Ausleger des Alten Testaments. — 6. Die Melecheth des Himmels in Kap. 7 und 44 des Buches Jeremia (ursprüngliche Lesart nach Kuenen höchstwahrscheinlich malkat haschamajim und zwar als Bezeichnung der Venus). — 7) Die Chronologie des persischen Zeitalters der jüdischen Geschichte (gegen von Hoonackers Ansetzung der Ankunft Esras in Judäa unter Artaxerxes II [397]).

Von den Abhandlungen der dritten Abteilung („aus Fachzeitschriften“) war eine („das Werk Esras“) 1886 in der „Revue de l'histoire des religions“ erschienen; der Übersetzung Buddes liegt jedoch wiederum das im Nachlaß Kuenens vorgefundene holländische Original zugrunde. Alle übrigen entstammen der Leidener Theologisch Tijdschrift. Die Überschriften der sieben Abhandlungen lauten: 8) Beiträge zur Hexateuchkritik (VI. Dina und Sichem, Gen. 34. VII. Manna und Wachteln, Ex. 16). — 9) Hexateuchkritik und israelitische Religionsgeschichte (in der Hauptsache eine Be-

sprechung von Baudissins Gießener Vortrag über den heutigen Stand der alttestamentlichen Wissenschaft, ferner von Königs Offenbarungsbegriff des Alten Testaments und von desselben Verfassers „Hauptproblemen der israelitischen Religionsgeschichte rc.“). — 10) Verisimilia (s. o.). — 11) Das Werk Esras (gegen Halévys Aufsatz in derselben Zeitschrift: „Esdras a-t-il promulgué une loi nouvelle“, welcher die Argumente für die Publizierung eines neuen Gesetzes durch Esra zu entkräften sucht). — 12) Die jüngsten Phasen der Kritik des Hexateuchs (eine polemische Besprechung namentlich von Vatkes Einleitung in das Alte Testament, Dillmanns Kommentar zu Numeri, Deuteronomium und Josua und Vernes' „nouvelle hypothèse sur la composition et l'origine du Deutéronome“, laut welcher das Deuteronomium exilisch und nachexilisch und vielleicht die Richtschnur für die Maßregeln Esras gewesen sein soll, während das priesterliche Gesetz erst nach Esra im 4. Jahrhundert entstanden sein könne). — 13) Drei Wege, ein Ziel (Besprechung des je ersten Bandes von Renans histoire du peuple d'Israël und Kittels Geschichte der Hebräer, sowie von Bäthgens Beiträgen zur semitischen Religionsgeschichte). — 14) Die Geschichte des Jahwepriestertums und das Alter des Priestergesetzes (Besprechung von Oorts „De Aäronieden“, Baudissins „Geschichte des alttestamentlichen Priestertums“ und Vogelsteins „Der Kampf zwischen Priestern nnd Leviten seit den Tagen Ezechiels“).

Die Übersetzung Buddes, der während seines Studienaufenthalts in Holland der Sprache anders als durch das bloße Lesen holländischer Bücher mächtig geworden ist, darf wohl unbedenklich als ein voller Ersatz des Originals für den deutschen Leser bezeichnet werden. Die äußere Ausstattung des Buches ist eine geradezu splendide zu nennen. Das vorangestellte Bildnis Kuenens wird vielen eine erwünschte Zugabe sein. Ich meinerseits bedauere, daß eine spätere Aufnahme, die ich 1892 in London zu erwerben Gelegenheit hatte, dem Herausgeber unbekannt geblieben ist. Dem schmäler gewordenen Antlitz ist hier ein Zug des Leidens und schmerzlichen Sinnens aufgeprägt; zugleich aber stellt es sich noch weit mehr durchgeistigt dar als auf jenem älteren Bild. Wer es

sonst nicht wüßte, der könnte es aus diesen Zügen lesen: was er in Wort und Schrift gelehrt hat, war ihm Angelegenheit und That des innersten Menschen — auch die Kritik hat er als einen Gottesdienst geübt.

Halle a. S. E. Kautzsch.

Druck von Friedrich Andreas Perthes in Gotha.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. E. Achelis, D. W. Beyschlag, D. P. Kleinert und D. H. Schultz

herausgegeben

von

D. J. Köstlin und D. E. Kautzsch.

Jahrgang 1895, zweites Heft.



Gotha.

Friedrich Andreas Perthes.

1895.

Abhandlungen.

1.

Die Visionen der Propheten.

Von

Pfarrer Borchert in Goeddeckenrode am Harz.

Unter mehrerem, was in dem nachgelassenen Werke Reuß' (Das Alte Testament übersetzt, eingeleitet und erläutert, 2. Band: Die Propheten, 1892) bei der Behandlung des Prophetismus den Widerspruch herausfordert, befindet sich auch folgende Bemerkung: „Wir glauben, daß man sich leicht überzeugen wird, daß hier (i. e. bei den Visionen der Propheten) nur bildliche Einkleidungen von Gedanken vorliegen, also eine litterarische Form, ein Hilfsmittel der Rhetorik, eine Verzierung des Stils und nichts weiter. . . . . Überall aber sieht man, daß die einen wie die andern von der Phantasie der Dichterpropheten geschaffen sind, mit mehr oder weniger Geschick" (a. a. O. S. 45) [1]).

Es kommt uns im Nachfolgenden darauf an, diese Reußsche Behauptung, die freilich nicht voll originell ist, sondern rationalistische Gedankenreihen reproduziert, auf ihre Stichhaltigkeit zu

1) Vgl. über Ezechiel S. 349: „Alles trägt den Stempel der reinen Erdichtung", über Sacharja S. 549: „Visionen, weil der Prophet vorgiebt, die Bilder . . . . . . gesehen zu haben. Vgl. Jer. 1; 24. Amos 7 ff." — Vgl. auch schon desselben Geschichte der heiligen Schriften des Alten Testaments, 2. Aufl., § 251: „In geistreich symbolischem Gewande", § 333 ad fin.; 337. 4. Anm.: „Die Manier, in Visionen zu prophezeien", und öfter.

prüfen. Da wir aber zugleich der Meinung sind, daß es sich fast als eine Gesamtschuld der neueren Theologie herausstellt, zu geringschätzig von den Visionen zu reden, so werden wir weiter zu beweisen suchen, daß dieser Offenbarungsform in der Heilsökonomie Gottes thatsächlich eine größere Bedeutung zukommt, als man ihr heute beizumessen geneigt ist.

Die Frage der prophetischen Vision kann ohne jede Voreingenommenheit behandelt werden. Denn einerseits läßt sich nicht von vornherein behaupten, daß die Vision in ihrer Qualität als Offenbarungsmittel einen Vorzug verdiene vor der inneren Vergewisserung, als übertreffe sie die letztere an Sicherheit. Anderseits ist aber auch Verwahrung einzulegen gegen die Voreingenommenheit jener, die daran erinnern, daß Visionen sogar bloß in krankhaften Zuständen begründet sein können. Auf exegetischem Wege ist festzustellen, ob Visionen bei den Propheten vorkamen. Und wenn das der Fall ist, so muß der Versuch gemacht werden, aus der Stellung, die die Vision im Leben der Propheten einnimmt, auf ihre Bedeutung zu schließen.

In den uns erhaltenen prophetischen Schriften ist die Zahl der Visionen eine überraschend geringe. Nach Reuß sind uns von 24 Propheten Reste aufbehalten, nach andern ja noch von mehreren. Unter den 24 sind 19, in deren Schriften sich keine Spuren von Visionen finden lassen [1]). Aber auch bei den 5 Propheten, die allein Visionen berichten, ist die Zahl der Visionen eine äußerst kleine. Amos hat zu zwei-, höchstens zu dreimalen Gesichte ge-

1) Ein Unterdrücken der Visionsform in der Darstellung (Dillmann in Schenkels Bibellexikon IV, S. 624, der für den Offenbarungsempfang in der Visionsform die Regel sieht und für die Predigt ein Umsetzen des Gesichts „in klare, allgemein verständliche Gedanken und Worte" für das Gewöhnliche erklärt; Duhm, Jesaiakommentar S. 43, der Jeremia 4, 23—27. 19—21. Jes. 8, 11 ff.; 40, 3 ff. unter die Visionen rechnet; Smend, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte S. 83: „Jesaia 9, 1 ff. beschreibt eine Vision"; S. 85: „Der Visionär von Jesaia 21, 1—10" u. a.) erscheint uns völlig undenkbar. Die nach Anschaulichkeit aufs höchste strebenden Propheten (Gleichnisse, Bilderschmuck und besonders die symbolischen Handlungen) würden sich eine so anschauliche Darstellungsform, wie gerade die Vision es ist, gewiß nicht haben entgehen lassen. Vgl. unten S. 227.

sehen, Jesaia nur einmal, Jeremia zweimal, Ezechiel fünfmal (aber in höchstens vier Lebensabschnitten, da die erste und zweite Vision eng zusammen gehört), Sacharja (?) einmal.

Soviel beweist die vorstehende kahle Übersicht, daß es verfehlt ist, wenn man versucht, für die eine Zeit des Prophetismus eine größere Häufigkeit der Visionen nachzuweisen als für die andere, — wie man z. B. behauptet hat, die Blütezeit des Prophetismus wäre von Visionen besonders frei gewesen (Riehm, vgl. auch H. Schultz, Alttestam. Theologie, 4. Aufl., S. 252: „Die Propheten nach dem Exile lieben diese Form wieder mehr als die früheren.") Annähernde Zeitgenossen wie Amos und Hosea, Ezechiel und Deuterojesaia, Sacharja und Haggai widerstehen in ihrer hier in Frage kommenden Gegensätzlichkeit als visionär- und visionslos jedem Versuche, einer Zeit insbesondere Visionen zu- oder abzusprechen.

Aber noch eine andere Bemerkung muß zu jener Übersicht über die Visionen gemacht werden. Wie wir nicht alle Reden der Propheten haben, so haben wir auch nicht alle Visionen derselben. Und je mehr jemand das Lückenhafte und Fragmentarische der prophetischen Litteratur betont, desto mehr muß er auch das Unvollständige in der Überlieferung der Prophetenvisionen anerkennen. Es ist daher unerlaubt, auf Grund des vorliegenden Materials sofort die Seltenheit der Visionen zu behaupten; vielmehr läßt es sich aus andern Gründen wahrscheinlich machen, daß keinem Propheten die Vision gänzlich gefehlt hat. Vgl. unten S. 237 ff.

Sind nun diese wenigen Prophetenvisionen, die unserer Beurteilung unterliegen, wirkliche Erlebnisse der Propheten oder ein bloßer Schmuck ihrer Rede, wie Reuß meint?

Wenn Reuß S. 43. 44 den poetischen Charakter des prophetischen Stils betont, so muß ihm darin recht gegeben werden, daß leichtlich in den Zeiten der Propheten zu den Redekünsten auch solche Darstellungsformen gehört haben können, die uns heute fremd geworden sind und bei denen es uns große Mühe kostet, bei der Auffassung ein falsches Historisieren zu vermeiden. Aber mit diesem Zugeständnis und mit der Feststellung des poetischen Charakters des prophetischen Stils ist doch noch nicht die ganz an-

dere Frage beantwortet, ob auch die Visionen der Propheten mit auf Rechnung des poetischen Stils zu setzen sind.

Suchen wir bei Reuß für dieses Verfahren nach bestimmten Gründen, so begegnen wir auf S. 45 zunächst einem Räsonnement: „Wenn Amos einen Heuschreckenschwarm sieht (Kap. 7), oder Jeremias einen knospenden Baumzweig oder einen Kessel mit siedendem Wasser (Kap. 1) oder zwei Körbe mit Feigen (Kap. 24) oder Sacharja vier Hörner und vier Schmiede (Kap. 2), so sehen wir in der That nicht ein, wie dazu eine Verzückung notwendig gewesen wäre, um so einfache Bilder zu erfinden, welche noch dazu erklärt werden mußten, weil sie an sich nichts weniger als klar waren." Der hier vorgetragenen Anschauung liegen doch folgende Voraussetzungen zugrunde: Eine Verzückung muß sich als notwendig legitimieren durch die Schwierigkeit und Kompliziertheit der Bilder, die sie vermittelt; eine Verzückung darf erst eintreten, wenn ihre Notwendigkeit durch die Ungangbarkeit eines andern Weges klar gestellt ist; eine Vision ist wertlos, wenn sie hernach erst noch erklärt werden muß. Aber alle diese Voraussetzungen sind durchaus subjektiv und willkürlich. Über die Frage, ob eine Vision für einen Menschen notwendig ist oder nicht, läßt sich die Entscheidung nie so gewinnen, daß man untersucht, ob die Verzückung Bilder vor seine Seele gerückt hat, die für seine eigene Phantasie unerfindbar waren. Denn es kann doch auch ein sehr einfaches Bild bloß durch die Wahl des Augenblicks, in welchem Gott dasselbe dem Menschen vor die Seele rückt, oder durch die Verbindung, in der es zu erklärenden Worten steht, eine sehr neue und sehr schwierige Erkenntnis dem Empfänger der Offenbarung erschließen. (Vgl. eben jene von Reuß angeführten Stellen.) Was aber die zweite Reußsche Voraussetzung angeht, als dürfe eine Verzückung erst dann eintreten, wenn ihre Notwendigkeit durch die Ungangbarkeit eines andern Weges klargestellt wäre, so genügt es, an die Souveränität des göttlichen Willens zu erinnern, dem es freisteht *διαιρεῖν ἰδίᾳ ἑκάστῳ ὡς βούλεται* 1 Kor. 12, 11, auch auf die Gefahr hin, daß uns eine andere Weise leichter erscheint. Endlich sieht man nicht ein, weshalb eine Vision dadurch an Wert verlieren soll, daß zu dem Geschauten im Laufe der Vision (oder auch nach derselben

Apg. 10) Erklärungen gegeben werden müssen. Es könnte ja doch auch die Weise der Vermittlung ihren Selbstwert haben.

Die Wertlosigkeit des ganzen Reußschen Räsonnements darzuthun, wird nichts geeigneter sein, als eine Herbeiziehung eben jener Vision, die dem Petrus zuteil wurde, Apg. 10. Auch dort handelt es sich um ein so einfaches Bild (unreines und reines Getier in einem Tuche gemengt), daß man in der That nicht einsieht, wie zu seiner Erfindung eine Verzückung notwendig gewesen wäre — und noch dazu erklärt werden muß es auch (V. 15 u. 19 f.), weil es an sich nichts weniger als klar ist.

Auf S. 45 f. polemisiert Reuß weiter gegen die Thatsächlichkeit der Visionen: „Für die Propheten selbst war diese Einkleidung rein überflüssig. Man sieht nicht ein, warum der göttliche Geist, der sie belebte und leitete, nötig gehabt hätte, ihnen seine Mitteilungen in einer oft rätselhaften Form zu machen, da so oft dieselben Gedanken, dieselben Weissagungen in der einfachsten und unverhülltesten Form aus ihrer Feder fließen konnten.“ Dem gegenüber genüge es, auf folgende Thatsachen der Offenbarungsgeschichte Neuen Testaments hinzuweisen, durch die bewiesen wird, daß es Gotte nicht „überflüssig“ erschienen ist, seine Mitteilungen in der oft rätselhaften Form der Vision zu machen, auch da, wo er es scheinbar nicht „nötig“ gehabt hätte. Johannes der Täufer sieht die Lichterscheinung, obgleich eine innere Vergewisserung hätte genügen können, Joh. 1, 33; Ananias sieht ein Gesicht, obgleich ihm unter dem Eindrucke des blinden Paulus und durch die Kunde, was auf dem Wege geschehen war, die nötige Gewißheit leicht hätte vermittelt werden können, Apg. 9; Paulus sieht den Macedonier im Gesicht, obgleich ihm die Erkenntnis, daß Gott ihn dorthin rufe, im Angesichte Macedoniens leicht hätte aufgehen können, Apg. 16, 9, sowie er ja auch von Galatien und Bithynien ohne ein Gesicht durch bloße innere Nötigung des heiligen Geistes zurückgehalten war (V. 6 f.); Petrus hat die Verzückung (Apg. 10), obgleich sie durch V. 20 unnütz gemacht scheint (*εἶπεν τὸ πνεῦμα αὐτῷ*). Solche Thatsachen werden freilich auch geeignet sein, uns zu beweisen, daß in der Bibel der Vision ein anderer Wert beigelegt wird, als der ist, den wir ihr heute zuzumessen belieben.

Endlich führt Reuß S. 46 zur Begründung seiner Anschauung noch folgendes aus: „Wenn die Vision vor den Augen des Lesers die Person der Gottheit in menschlicher Gestalt erscheinen läßt (Amos 7. Jes. 6. Sach. 3 u. s. w.) oder so, daß deren Eigenschaften sich in einer Reihe von besonderen Symbolen abspiegeln, die, wenn man sie miteinander verbindet, den Gottesbegriff darstellen, wie menschliche Vernunft ihn fassen kann (Ez. 1 u. 10. Jes. a. a. O.), so versteht man ohne weiteres, daß der Verstand des Schriftstellers diese Symbole geschaffen hat, welche weder der Geistigkeit unserer religiösen Begriffe entsprechen, noch der Nüchternheit unseres litterarischen Geschmacks, welchem sie eher grotesk erscheinen müssen." Hier folgert Reuß aus der nicht wegzuleugnenden Thatsache, daß das Geschaute zu der Subjektivität des Schauenden in Beziehung steht, vorschnell, daß es dem subjektiven freien Schaffen seine Entstehung dankt, während doch nur anerkannt werden muß, daß das Subjekt auf das Geschaute nicht einflußlos erscheint. (Vgl. weiter unten.)

Es kann uns nicht genügen, bloß das nicht Überzeugende der Reußschen Gründe dargethan zu haben, sondern es wird uns darauf ankommen müssen, wenn wir die Thatsächlichkeit der Vision behaupten wollen, hierfür nun auch einen positiven Beweis zu versuchen.

Sehen wir uns zunächst bei jener neueren Theologie um, die in diesem Stücke auf unserer Seite steht. Da läßt sich das Urteil nicht unterdrücken, daß dasjenige, was sie für die Thatsächlichkeit der Visionen anzuführen weiß, nicht genügend ist. Man thut hier, als ließe sich im Ernste an der Thatsächlichkeit der Vision gar nicht zweifeln [1]). Und was man dann wirklich zugunsten seiner Anschauung anführt, schlägt nicht durch. So möchte

---

1) Öhler, Alttestam. Theol. II, 178: „in einen solchen Widerspruch mit klaren Berichten der Heiligen Schrift konnten sie sich nicht setzen"; Riehm, Messian. Weissagungen, 2. Aufl., S. 19: „kann natürlich nicht in Abrede gestellt werden"; H. Schultz a. a. O. 251: „natürlich hat auch bei den Propheten des 8. Jahrhunderts und später die Verzückung keineswegs gefehlt"; Smend, Ezechielkommentar, S. 1: „wird nicht bezweifelt werden dürfen"; Orelli, Jesaiakommentar, S. 30: „selbstverständlich nicht bloße Einkleidung".

Orelli in Herzogs Realencyklopädie, 2. Aufl., XVI, 723, für die Thatsächlichkeit der Visionen jene Thatsache beweiskräftig machen, „daß sich dem Propheten sogar oft die Bedeutung der Vision erst allmählich erschließt, Sach. 2, 2 ff.; 4, 4 ff.". Aber wer wird ohne weiteres in Abrede stellen dürfen, daß auch das ein Stück damaliger Darstellungsform sein könnte? Andere (auch Duhm wieder a. a. O., S. 43) berufen sich für die Wirklichkeit der Vision auf die genaue Datierung (z. B. Jes. 6). Aber warum soll nicht auch eine innere Vergewisserung datiert werden können? — Der Tag, wo dem Propheten ein Licht aufging?

Einleuchtender erscheint auf den ersten Blick, was Riehm a. a. O., S. 22 von den Ausdrücken chazon, chazuth etc. sagt: „offenbar von den Visionen auf die Weissagungen überhaupt übertragene Ausdrücke" [1]). Doch vermag auch diese Bemerkung die Wirklichkeit der Visionen nicht zu begründen, denn was hier mit „offenbar" zuversichtlich behauptet wird, erscheint doch nicht unanfechtbar. Wenn es nämlich das Vorrecht des Propheten ist, daß er den Willen und den Ratschluß Jahves erfährt, so bieten sich sofort zwei gleichplastische Ausdrücke dar, um die dem Propheten widerfahrene Bevorzugung, wodurch er mehr „weiß" als andere Menschen, zum Ausdruck zu bringen: entweder ihm ist „das Auge geöffnet" oder ihm ist „das Ohr geöffnet" — der erstere Ausdruck besonders passend, wo es sich um heranziehende Ereignisse, der andere da, wo es sich um Worte und Befehle Jahves handelt. Wenn man nun aber aus dem letzteren Ausdruck nicht schließen darf, daß der Prophet mit leiblichen Ohren gehört hat, was andere nicht hörten (vgl. Riehm a. a. O., S. 29 f. gegen König), so darf man auch aus dem ersteren Ausdruck nicht schließen wollen, daß er mit leiblichen Augen gesehen hat, was andere nicht sahen. Aber der erstere Ausdruck führt auch nicht mit Sicherheit auf ein Hören in der Verzückung; so darf auch aus dem

1) Vgl. auch Orelli a. a. O., S. 722: „Da Gott in Gesicht und Wort zu den Propheten redet, wird die receptive Thätigkeit bald als ein Sehen, bald als ein Hören bezeichnet", und König „Der Offenbarungsbegriff des Alten Testaments" II, S. 8 f. 388.

zweiten Ausdruck nicht ein Sehen in der Verzückung gefolgert werden.

Man vergleiche zu der Ungezwungenheit des Ausdrucks z. B. 1 Sam. 9. Samuel heißt ein „Seher“, und doch ist es klar, daß er die Eselinnen weder mit leiblichem Auge noch in einer Vision „gesehen“ hat; sondern nur, weil er „weiß“, was andere nicht wissen, wird er „Seher“ genannt, ohne daß uns mit solcher Titulatur ein Aufschluß gegeben werden sollte über den Weg, auf dem er zu seinem sonderlichen Wissen kam (vgl. V. 15, wo dem „Seher“ ins „Ohr“ gesprochen wird). Wie wenig die fraglichen Ausdrücke zu urgieren sind, erhellt auch, wenn wir an unsern eigenen Sprachgebrauch denken. Wir sagen: „er sieht in die Zukunft“, „ich sehe es kommen“, ohne dabei an ein leibliches oder visionäres „Schauen“ auch nur entfernt zu denken [1]). Aber auch ganz abgesehen von dieser uns richtig erscheinenden Erwägung — jene Ausdrücke chazon, chazuth etc. könnten doch auch Rudimente aus einer früheren Zeit sein, wo in der That Visionen die übliche Form prophetischen Offenbarungsempfanges gewesen wären, aber zur Zeit unserer Schriftpropheten hätten diese Ausdrücke ihre ehemalige eigentliche Bedeutung längst und vollständig eingebüßt. Auch dann ließe sich doch mit diesen Ausdrücken über die Thatsächlichkeit der Visionen nichts entscheiden. So müssen wir uns, wenn wir für diese dennoch eintreten wollen, nach besseren Gründen umsehen.

Es ist bekannt, daß uns in einer ganzen Reihe schlichtester Erzählungen der Geschichtsbücher, wo doch also von einer poetischen Form nicht gesprochen werden kann, Visionen als wirkliche Geschehnisse berichtet werden. Gen. 15, 1 ff.; 46, 2. Ex. 3, 3. 2 Kön. 6, 17. Ob diese Erzählungen Sage oder Geschichte sind, ist für unsere Frage ohne jede Bedeutung. Immer beweisen diese Geschichten unwiderleglich, daß damals, als man sie erzählte — und an ihrer Fixierung ist doch gerade der Prophetismus in hohem

---

1) In diesem Zusammenhange läßt es sich doch bezweifeln, ob Smend recht hat, wenn er in der alttestam. Religionsgeschichte S. 82 sagt: „Der älteste hebräische Name für Prophet ist also roe und die ursprünglichste und gewöhnlichste Form der Offenbarung war das Gesicht.“

Grade beteiligt — Visionen für wirkliche Erlebnisse galten. Nun aber muß eine rhetorische Figur, soll sie nicht auf die Linie des Betruges hinabsinken, immer derartig sein, daß wenigstens der Kundige sie sogleich erkennt. Indes, wer hätte wohl zu einer Zeit, wo man von dem Vorkommen der Visionen überzeugt war, aus Erzählungen des Propheten wie Jes. 6 die rhetorische Figur herausmerken können?[1]) Speziell von Ezechiel müßte man sagen, er habe geradezu alles gethan, um nur ja irre zu führen (vgl. 1, 1; 8, 3; 40, 2; 43, 3. „Der Himmel that sich auf.“ „Gott zeigte mir Gesichte“ ꝛc.). So können diese Visionen unmöglich als bloßer Redeschmuck einem Geschlechte erzählt sein, das sich gerade unter prophetischer Leitung daran gewöhnt hatte, die Visionen als Thatsachen und zwar als besondere Höhepunkte im Leben der Gottesmänner zu betrachten[2]).

Zu Gen. 15, 1 bemerkt Reuß: „nach der allbekannten Formel der Propheten“. Aber gerade wenn hier prophetische Anschauung die Formel gestaltet hat, dann ist auch bewiesen, daß für den Propheten das „Gesicht“ ein Offenbarungsmittel gewesen ist. Denn das beweist die Wendung: „Es geschah das Wort in einem Gesicht“ — während allerdings aus einer Formel wie Obadja 1, 1. Jes. 1, 1 „das Gesicht Obadjas, Jesaias“ ꝛc. nach unseren eigenen Ausführungen über chazon, chazuth etc. für unsere Frage nichts zu folgern wäre.

Aber auch die Prophetenbücher selber enthalten Stellen, die uns das „Gesicht“ als Offenbarungsmittel darthun. Joel 3, 1 ist doch ohne Zwang nicht anders zu deuten, als daß hier „Träume und Gesichte“ als zwei spezielle Offenbarungsmittel in Parallele

---

1) Es ist nicht richtig, wenn H. Schultz a. a. O., S. 252 sagt: „Bisweilen zeigen Wortspiele ganz deutlich diese Absicht, oder die Einkleidung wird nur ganz lose festgehalten, sodaß jeder die eigentliche Absicht merken kann“ — und dann unter anderem hinweist auf Jes. 6, 1 ff. Jer. 1, 11 f. Hier ist einem Zeitalter, das an die Auffassung der Visionen als Thatsachen gewöhnt ist, nichts deutlich!

2) Vgl. Ex. 3. 1 Sam. 3 bei Gelegenheit der feierlichen Berufung — wer hätte darauf kommen sollen, die genau parallelen Berufungsvisionen der Propheten anders zu deuten?

gesetzt werden. Die Ausgießung des Geistes wird neben Träumen auch Gesichte zur Folge haben, sowie Stephanus, eben als er *πλήρης πνεύματος ἁγίου* war, Visionär ward. Apg. 7, 55 [1]. Weiter zeigt bei Ezechiel jene bei jeder Vision wiederkehrende Redewendung „Die Hand Jahves war mit mir“ (Ez. 3, 22; 8, 1; 37, 1; 40, 1; dazu 8, 3) deutlich, daß hier Ezechiel selber behauptet, daß durch Gottes Hand mit ihm jedesmal ein Prozeß vorgenommen ist. Vgl. Jes. 8, 11 bechäsquath hajad. Auch jene anderen Wendungen, auf die wir schon oben hinwiesen: „that sich der Himmel auf“, „Gott zeigte mir Gesichte“, „durch göttliche Gesichte“ würde man nicht verstehen, wenn es sich im Nachfolgenden um rhetorische Figuren handelte. Was gewinnt irgendeine der Visionen, als bloßer Redeschmuck aufgefaßt, durch diese Einleitung? Wenn diese Art der prophetischen Predigt wirklich ein bloßes Seitenstück zu den Parabeln und den andern Redefiguren bildet, warum wird dann nicht wie bei jenen sofort in medias res gegangen? Nur eines noch wäre doch bei diesen ezechielischen Visionen mit ihren feierlichen Einleitungsformeln logisch denkbar, daß nämlich hier einem Zuhörerkreise gegenüber, der die Vision als Thatsache kannte, der Schein erweckt werden sollte, als seien auch diesem Propheten Visionen zuteil geworden. Das aber ginge gegen die Lauterkeit des Propheten.

Für die Thatsächlichkeit der prophetischen Visionen möchten wir noch eine andere Erwägung in die Wagschale werfen. Es ist deutlich, daß die Visionen uns stets an besonders wichtigen Stellen der Rede der Propheten entgegentreten. Zum mindesten dreimal steht eine Vision bei der Berufung des Propheten; bei Jesaia wird sie außerdem durch die Stellung genau inmitten seines Buches (Kap. 1—12) als 4. Abschnitt unter 7 ausgezeichnet; Jer. 24 beginnt nach eingetretener Erfüllung ein neuer Abschnitt; Ez. 40 ist eine Art Säkularfeier im Exil (V. 1). Die Enthüllungen

---

1) Vgl. zur Parallelisierung von Traum und Gesicht auch die prophetische Anschauungen reflektierende Stelle Num. 12, 6, wo „Gesicht“ und „Traum“ deutlich als Offenbarungs**mittel** (die Präposition be) Gottes seinem Propheten gegenüber erscheinen.

Amos Kap. 7—9 sind nach Smend geradezu grundlegend in der alttestamentlichen Religionsgeschichte (a. a. O. S. 161). Wäre die Vision eine rhetorische Form, so würde mit Deutlichkeit erhellen, daß gerade diese Form dem prophetischen Schriftsteller besonders nachdrücklich und eindringlich erschienen sein muß. Denn wie würde er sie sonst mit Stetigkeit gerade an den Höhepunkten seiner Rede in Anwendung bringen? Aber wie ist es dann zu erklären, daß er sie nicht öfter anwandte? Oder wer wollte z. B. einem Jesaia die Fähigkeit zu solchem poetischen Bilden absprechen, während sie Sacharja sollte besessen haben? Wie leicht war Jes. 2, 2 ff.; 5, 1 ff. 26 f.; 9, 1 ff. ꝛc. in die Form einer Vision zu gießen? Ja noch mehr! Wir müssen sagen: als bloße rhetorische Figur angewandt wird für einen prophetischen Schriftsteller die Vision geradezu unwiderstehlich, überwuchert sofort. Denn mehr wie jede andere Redeform führt sie, die ein Malen ist, den Gewinn der Anschaulichkeit mit sich und bringt das „von Gott gegeben sein" am trefflichsten zum Ausdruck [1]) (*ὃ ἑωράκαμεν μαρτυροῦμεν*). Wir brauchen zum Beweis für diese Bemerkung nur an die Apokalyptik zu erinnern. Hier tritt die Vision als Redeform auf — übrigens hier für jeden Kundigen ebenso offen wie etwa die verschiedenen Allegorieen in Bunyans Pilgerreise — aber sofort wird auch das in Visionen Prophezeien zur Manier. Die Seltenheit der Vision bei den Propheten erklärt sich eben nur aus ihrer Wirklichkeit.

Schließlich sei übrigens noch darauf hingewiesen, daß die der prophetischen Zeit und ihrer Denkweise doch immer noch ungleich näher als wir stehenden neutestamentlichen Schriftsteller die Visionen der Propheten nie als rhetorische Figuren verstanden haben. Für die Visionen, die ihnen selber zuteil geworden sind, oder von denen sie zu berichten wissen, sind ihnen die von Ezechiel gemünzten Rede-

---

1) H. Schultz a. a. O., S. 252: „in der dem Volke zugänglichen und liebgewordenen Form". Ganz gewiß unrichtig Dillmann im Jesaiakommentar, S. 54: „nur hier auch in der Darstellung die Visionsform beibehalten", als ob es denkbar wäre, daß sich die Darstellung freiwillig von dieser Form abwendete. Vgl. auch die Anmerkung oben S. 218.

wendungen die geheiligtsten Einleitungsformeln [1]). Sie würden diese Wendungen da, wo es ihnen heiliger Ernst war, nicht gebraucht haben, wenn sie in ihnen rhetorische Leistungen gesehen hätten.

Wir glauben erwiesen zu haben, daß die Propheten die Vision als ein thatsächliches Erlebnis ihres Prophetenstandes kennen. Aber wäre nicht das noch immer denkbar, daß wenigstens bisweilen die Vision bloß eine rhetorische Form ist? [2]).

Dieser Gedanke legt sich bei einer Reihe nicht eben inhaltsreicher Visionen in der That nahe; vgl. Amos 7—9. Jer. 1 u. 24 [3]). Auch wäre es an sich nicht auffällig, bei der Vision eine derartige Verschiedenheit zu finden, daß sie einmal Wirklichkeit, das andere Mal bloße Redefigur wäre. In gleicher Weise unterscheiden sich z. B. Jesaias Kinder (Kap. 7 ff.) und Hoseas Kinder (Kap. 1 ff.); Jes. 20, 2 und Sach. 11, 15. Indessen in all diesen Fällen waren zumal für die Zeitgenossen Wegzeichen vorhanden zu richtigem Verständnis [4]). Hos. 1 ff. wird durch die sittliche Unmöglichkeit eines Verhältnisses zur Hure die Allegorie deutlich genug. Sach. 11 aber wird die Allegorie in V. 4 u. 7 durch die Bezeichnung Israels als einer Schlachtherde mit klaren Worten eingeführt. Dagegen ist es ein Ding der Unmöglichkeit, rhetorische

1) Ez. 1, 1 „That sich der Himmel auf", vgl. Matth. 3, 16. Joh. 1, 51. Apg. 7, 56; 10, 11 (an letzter Stelle mit ausdrücklicher Hinzufügung von ἔκστασις). Ez. 8, 3: „Eine Kraft hob mich auf"; vgl. 2 Kor. 12, 4: ἡρπάγη.

2) Riehm a. a. O., S. 21: „Manche mögen nur eine phantasiereiche Einkleidung und Hülle der Gedanken sein." H. Schultz a. a. O., S. 252: „Die Visionen seit Amos vielfach nur bewußte dichterische Einkleidungen"; so auch Hitzig-Steiner zu Amos, Smend a. a. O. u. mehrere.

3) Übrigens erhellt das durchaus Subjektive eines solchen Urteils aus Duhm a. a. O., S. 43, der gerade umgekehrt behauptet: „daß die Vision nur in einem einzigen Bilde und in einem kurzgefaßten Gedanken besteht, ist nicht das geringste Kennzeichen ihrer Echtheit gegenüber den Visionen vieler Späteren".

4) Es ist nicht völlig richtig, wenn Öhler a. a. O. II, 190 — darin Tholuck und Bleek zustimmend — sagt: „Ein allgemeiner Grundsatz, inwieweit die Handlungen dem Gebiete der Innerlichkeit oder Äußerlichkeit angehören, läßt sich nicht aufstellen."

Visionen und wirkliche Visionen voneinander zu unterscheiden [1]). So würde ein Gebrauch der Vision als Redefigur neben wirklichen Visionen zur Unwahrheit.

Und diese Unwahrheit wird um so schwerer erscheinen, wenn wir noch auf ein zweites aufmerksam machen. Bei jenen symbolischen Handlungen, die wir eben erwähnten, handelt es sich um eine Aktion des Propheten. Hier steht ihm schließlich eine gewisse Souveränität zu. Ob er einen ihm von Gott gegebenen Gedanken durch eine Redeform oder durch eine wirkliche Handlung für den Zuhörer plastisch machen will, ist seine Sache. Ez. 4 mit seiner Schilderung der Belagerung Jerusalems bleibt gleich plastisch, ob man es nun als symbolische Handlung oder als Allegorie fassen will. Und Ezechiel braucht hierbei so wenig Vorsicht anzuwenden, wie der Heiland bei der Erzählung vom barmherzigen Samariter Vorsicht anwandte, daß diese Erzählung nicht von irgendeinem als Geschichte genommen werde. Die Visionen dagegen werden dem Propheten gegeben. Und nach der Stellung, die ihnen in den prophetischen Schriften eingeräumt wird, und nach der Wertschätzung, die ihnen von Abraham bis zu Samuel in der heiligen Geschichte Alten Testaments zuteil wird, haben wir Grund zu der Annahme, daß der Prophet über die Vision ebenso urteilt, wie später noch Paulus über dieselbe geurteilt hat (2 Kor. 12, 5. 7), d. h. sich ihrer rühmt als einer sonderlichen Ehre. Dann aber ist es einfach unglaublich, daß ein Prophet, der solche Visionen hatte, ein andermal wagen sollte, sie als bloße Form zu benutzen. Denn da solche Visionen für den Leser oder Hörer von den wirklichen Visionen in nichts zu unterscheiden waren, so würde doch das Gebahren des Propheten in solchem Falle darauf hinauslaufen, daß er sich eine Ehre genommen hätte, die ihm nicht zukam [2]).

---

1) Denn daß die Einfachheit (Reuß) kein Kriterium ist, haben wir gesehen. Aber auch die von H. Schultz bemerkte „oft ganz lose festgehaltene Einkleidung" ist kein Prüfstein, denn bei der Wiedergabe kann ja die Vision weiter ausgeführt werden.

2) In dieser Meinung können wir auch nicht wankend gemacht werden durch die Erörterungen Smends a. a. O., S. 86, der ebenfalls die Vision

Wie naheliegend war für den Propheten oft die Form der Vision [1]). Aber das poetische Bilden, das in den prophetischen Schriften einen so weiten Spielraum findet, hat sich nie bis an diese Form herangewagt [2]).

Die Visionen der Propheten haben sich uns als thatsächliche Ereignisse im Prophetenleben herausgestellt. Es wird nun darauf ankommen, auch ihre Bedeutung richtig zu erfassen. Hier müssen wir aber zunächst eine lange Reihe unberechtigter Behauptungen zurückweisen, die geeignet sind, unser Werturteil über die Vision zu beeinträchtigen.

„Jemehr ein Zustand der prophetischen Begeisterung" — führt Riehm a. a. O., S. 19 aus — „vorzugsweise nur ein ekstatischer Zustand ist, einer um so niedrigeren Stufe des Prophetismus gehört er an." Und Düsterdiek (Offb. Johannis 3. Aufl., S. 42) stimmt zu: „Die besondere Offenbarungsform der ekstatischen Vision (und des Traumes) ist nicht die Spitze sondern die unterste

---

„schließlich zu einer Form schriftstellerischer Einkleidung" werden läßt und diesen Prozeß durch die Bemerkung plausibel zu machen sucht: „Die Vision wurde das in allmählichem Übergang, sie konnte das aber nur werden, weil auch die echte Vision nicht als reine Intuition faßbar war." Es ist noch ein großer Unterschied zwischen einem Ausmalen des wirklich Geschauten (richtig Duhm a. a. O., S. 43: „Paulus fühlte sich unfähig, das Gehörte nachzusprechen. 2 Kor. 12, 4. Erzählte Visionen sind immer halb unecht, aber darum nicht unwahr oder gar Fiktionen") und einer reinen Erdichtung.

1) Man vergleiche nur Hab. 3, 3 ff. Jer. 25, 15—17. Jes. 2, 2 ff.; 5, 1 ff.; 26 f.; 21, 1 ff.; 60, 1—7; 63, 1—6.

2) Die Apokalyptik läßt sich gegen uns nicht ins Feld führen. Höchstens läßt sie sich als Beweis heranziehen, daß für denjenigen Schriftsteller, dem die Vision rhetorische Figur ist, wirkliche Visionen nicht mehr vorkommen; daß also eine Mischung von rhetorischen und wirklichen Visionen zu keiner Zeit der Offenbarungsgeschichte nachweisbar ist. Als die Apokalyptik sich mit Bewußtsein an den Inhalt der alten, schon bewährten Prophetie anschloß, um ihn für die neue Zeit zu wiederholen, da hat sie auch bewußt und absichtlich die anschaulichste und kennzeichnendste Form der alten prophetischen Darstellung — die Vision — zu ihrer Darstellungsform erkoren. Und wenn das wirklich ja einer damals falsch verstanden hat, so war das doch nicht anders als „wenn heute ungelehrtes Volk ein Drama oder einen Roman als wirkliche Geschichte liest".

Stufe der göttlichen Offenbarung" [1]). Dem gegenüber läßt sich aus der Offenbarungsgeschichte Alten und Neuen Testaments eine lange Reihe von Visionen aufführen, bei denen man umgekehrt den bestimmten Eindruck gewinnt, daß hier Gott die Vision zu der inneren Zusprache und Vergewisserung des heiligen Geistes als das Bedeutsamere hinzugefügt oder an deren Stelle gesetzt hat. Wir können hier auf das bereits S. 221 und 226 f. Gesagte zurückweisen und fügen nur hinzu, daß beidemale, wo in Jesu Leben von einem *ὅραμα* die Rede ist: Matth. 17, 9. Joh. 1, 32, d. h. bei der Taufe und auf dem Verklärungsberge, doch bei der Bedeutsamkeit des Momentes niemand den Mut finden wird, davon zu reden, daß hier „die unterste Stufe der göttlichen Offenbarung" in Anwendung gekommen sei. Es ist ja zu beklagen, daß keiner von den Propheten Veranlassung gefunden hat, über den Wert der Vision für sein Innenleben direkt ein Urteil zu fällen [2]). Aber das steht doch auch als Thatsache fest, daß der einzige aller alt- und neutestamentlichen Offenbarungsempfänger, der auf besondere Reizung hin über den Wert der Vision ein Werturteil abgab, dieselbe nicht niedrig, sondern hoch eingeschätzt hat. 2 Kor. 12, 1. 5. 7. Schon diese eine Thatsache macht Aufstellungen wie die obigen unmöglich.

In Übereinstimmung mit Tholuck sagt Öhler a. a. O. II, 190: „Unter den beiden Formen der Wort- und der Bildoffenbarung findet ein Gradunterschied nicht statt. Vielmehr scheint hier die individuelle psychische Beschaffenheit des Propheten bestimmend einzuwirken." Ebenso Riehm, Alttest. Theol. S. 213: „Ihr verhältnismäßig häufigeres oder seltenes Vorkommen ist in der Geisteseigentümlichkeit des einzelnen Propheten, namentlich in dem Vorwalten oder Zurücktreten der Phantasiethätigkeit begründet." Wir fragen: Erscheint Deuterojesaia, Joel, Hosea,

---

1) Für die nächstfolgenden von uns bekämpften Sätze ließe sich fortlaufend eine weit größere Zahl von Verfechtern derselben namhaft machen. Nur zur Vermeidung der Weitschweifigkeit ist darauf verzichtet.

2) Bis zu einem gewissen Grade läßt sich ja freilich das Urteil aus der Stellung der Vision im Leben des Propheten nachträglich extrahieren; vgl. S. 226 f. und später.

Habakuk (Kap. 3) wirklich weniger phantasievoll als Jesaia, Jeremia oder Amos? Oder waren die drei unter den zwölf, die das *ὅραμα* hatten, wohl unter dem Gesichtspunkt der Phantasiebegabtheit ausgewählt? Wenn die körperliche Anlage wirklich eine entscheidende Rolle spielte, dann würde es auch bei diesen Männern der Offenbarung hergehen müssen, wie bei den Hellsehern von Profession, das heißt, in dem Leben des nun einmal visionär veranlagten würden die Visionen eine ununterbrochene Kette bilden. Statt dessen hat der in seinem Nervensystem wohl allerdings reizbare Paulus, als er den zweiten Korintherbrief schreibt, nötig, vierzehn Jahre zurückzugreifen, um von einer Vision rühmen zu können, und man hat nicht den Eindruck, als könne er den Faden leichtlich noch viel weiter spinnen. So gilt's doch: im Gebiete der Offenbarung giebt Gott die Vision mit einer Souveränität, die durch keine Rücksicht auf die Anlage des Menschen beschränkt ist, gänzlich *ὡς βούλεται*. Sollte der Mensch mit seiner Disposition über die Gabe Gottes entscheiden, so würde man doch in einem andern Falle analog zu schließen haben: Die Gabe „gesund zu machen" wird dem gegeben, der von Natur zur Krankenpflege disponiert ist. Damit aber ist der Gedanke ad absurdum geführt.

Der seelische Zustand während der Vision wird gewiß richtig bestimmt durch die alte Formel: nicht alienatio a mente, sondern alienatio mentis a sensibus corporis. Und genauer findet er seine Schilderung bei Cremer (Herzogs Realencyklopädie VI, S. 749): „In diesem Zustande ist der Mensch entweder *ἐν πνεύματι*, d. h. den Schranken seines an die Sinne gebundenen Wahrnehmungsvermögens enthoben (Apok. 1, 10. 2 Kor. 12, 1 ff.), oder es fallen diese Schranken momentan, ohne daß zugleich die sinnliche Wahrnehmung aufgehoben erscheint, und die Wahrnehmung übersinnlicher Erscheinungen ꝛc. tritt in den Zusammenhang des wachen Lebens, ohne ihn zu unterbrechen, ein (Luk. 1, 11 ff.)" [1]).

1) Für die Vision im Offenbarungsgebiete paßt nicht nur die erste, sondern auch die zweite Cremersche Bestimmung. Es geht eben hier Vision und Erscheinung ineinander über.

Aber nun kommt die eigentliche Streitfrage: Auf welchem Wege, durch welche Vermittlung wird der Prophet in diesen Zustand versetzt? Riehm, Messian. Weissagung, S. 21, bezeichnet den Zustand — unter wesentlicher Zustimmung der meisten — als „herbeigeführt infolge der durch die Macht des Geistes bewirkten Konzentration des ganzen inneren Lebens auf die Wahrnehmung eines in der Sinnenwelt nicht vorhandenen Objekts"; und deutlicher noch S. 35: „nicht selten wird das Objekt der inneren Vergewisserung (über Wille und Ratschluß Gottes) in der plastischen Form der Anschauung vor die Seele des Propheten treten. . . . Und durch gesteigerte Konzentration des ganzen Geisteslebens auf diese Anschauung kann es dann auch zur Ekstase und mittelst der erregten Phantasie zur ekstatischen Vision kommen." Auf diese Weise wäre Regel: Die innere Vergewisserung ist bereits geschehen. Sie ist aber bei dem betreffenden Propheten so lebhaft, daß sie mit Hilfe der Phantasie die Vision erzeugt. Hier käme also durch die Vision zu dem Bewußtsein des Propheten schlechterdings nichts Neues hinzu. Nur solches, was in ihm schon lebendig ist, setzt seine Phantasie in der Vision nun auch aus ihm heraus. Indes wir bestreiten das Recht dieser Konstruktion und behaupten umgekehrt: Die Vision wird dem Propheten von Gott gegeben als ein inhaltlich Neues, und eben sie erst führt ihn zur Vergewisserung über dieses Neue [1]). Wir sind uns wohl bewußt, daß wir mit dieser Formel im Gegensatze zu jener andern noch nichts über den Weg aussagen, auf dem der Prophet in den visionären Zustand gerät. Aber das bringen wir mit ihr zum schärfsten Ausdruck, daß die heute beliebte Erklärung eben dieses Weges eine direkte Umkehrung der Thatsachen bedeutet. Der Beweis sei im folgenden versucht.

Woher stammt die Riehmsche Konstruktion? Sie ist die Anwendung dessen, was uns die Psychologie für die Anlage des Visionären als Erklärung bietet, auf das Offenbarungsgebiet. Aber damit kömmt man in eine bedenkliche Nähe. Oft darf auf diese

1) Wobei wir natürlich nicht behaupten wollen, daß die Vision für den Propheten der einzige Weg zur Gewißheit wäre.

Weise die Vision nicht eintreten; „sonst hätte das Geistesleben des Propheten der rechten Gesundheit ermangeln müssen“ (Riehm). Und ein Mißtrauen gegen die Vision ist bei dieser Entstehung nicht fern liegend, wie Riehm selber erinnert: „können doch Visionen sogar bloß in krankhaften Zuständen begründet sein“. Aber diese ganze psychologische Anschauung wird den Thatsachen der Offenbarungsurkunden auch nicht gerecht, sondern wird, weil man einmal „erklären“ möchte, unter Zwangsanlegung an das Gegebene einfach hineingetragen.

Denn was sieht der visionär Veranlagte? Doch das, was er sehen will, worin er sich versenkt! Etwa Erscheinungen der Heiligen, der Mutter Gottes, des Heilandes, nachdem sein Geist lange von ihnen geträumt hat [1]). Dagegen dem Moses tritt der Auftrag Gottes als etwas Fremdes entgegen, daran er nicht gedacht hat, Ex. 3. Samuel hat es ferne gelegen, daß Gott ihn rufen könnte, 1 Sam. 3. Der Knabe des Elisa erwartet nichts weniger, als um sich die Heere Gottes zu sehen, 2 Kön. 6, 17. Als die drei Jünger ihren Meister auf den Berg geleiten, da denken sie nicht daran, oben den Moses und Elias zu erblicken. Für Petrus bedeutet das ὅραμα etwas seinem eigenen Innern so fernstehendes, daß er es als etwas ihm Fremdes nicht versteht, vielmehr sich darüber bekümmert. Nach der Analogie dieser zum Teil prophetisch beeinflußten Berichte (Ex. 3. 1 Sam. 3. 2 Kön. 6, 17) müssen wir doch auch die Prophetenvisionen beurteilen, die uns ja leider nicht so von Historie umrahmt entgegentreten, daß wir das überraschende ihrer Genesis an ihnen selber nachweisen könnten [2]). Aber das Fehlen der Historie liegt in der Natur der

---

1) Man vergleiche etwa in Herzogs Realencyklopädie 2. Aufl. II, 639 über Bromley, II, 724 über Hendrik Mende, VI, 608 f. über Ignatius von Loyola.

2) Es sei immerhin bemerkt, daß weder Jeremias noch Ezechiel bei der Berufungsvision mit dem Gedanken, Prophet zu werden, vertraut erscheinen; daß für Jesaia das Schauen Jahves so wenig ein in seinen Wünschen gelegenes ist, daß es ihm sogar ein „wehe mir“ ablockt, und daß für Jeremia der Inhalt seiner Visionen ein so fremder ist, daß er für ihn der Erklärung bedarf.

Berichte und berechtigt nicht, eine auf anderem Gebiete gewonnene Erklärung, die mit der sonstigen biblischen Anschauung in Widerspruch steht, einfach an diese Prophetenvisionen heranzutragen.

Bei der von uns bekämpften Erklärung der Visionen müßten sich doch noch irgendwo Spuren entdecken lassen, daß der Visionär gemäß der Analogie psychologischer Erfahrung, ehe die Vision eintrat, in seinem Nervenleben aufs höchste erregt, hernach dann aufs tiefste abgespannt und angegriffen gewesen wäre. Nun ist eine Präparation für die Vision wohl vorhanden und nicht selten nachweisbar. Aber es ist nur die jedem Offenbarungsempfange vorausgehende Präparation geistiger und geistlicher Sammlung, oft geradezu im Gebet. (2 Kön. 6, 17 „betete"; Mark. 9, 2 „besonders allein"; Apg. 10, 9 „auf den Söller zu beten")[1]. Was aber die nachträgliche Abspannung angeht, so hat man Spuren einer solchen vor allem bei Ezechiel finden wollen. Aber nicht die Vision, sondern sein Vorherwissen hat ihm „das Herz zerwühlt" — eine Parallele zu jenem Vorherwissen, das später dem Größeren auf dem Ölberg Thränen abpreßte. Und wenn Smend a. a. O., S. 85 auch bei dem vermeintlichen Visionär, Jes. 21, von furchtbarer geistiger Arbeit, die hinter ihm liegt und die ihm noch zu keinem Jubel über die durch die Vision eröffnete Aussicht kommen läßt, redet und sich dabei auf Dan. 8, 27; vgl. 7, 28 beruft, so gehören doch diese auch sonst angezogenen Danielstellen einer anderen Litteraturgattung an, und können darum hier beiseite gelegt werden. Was aber Smend über Jes. 21 ausführt, erscheint hineingetragen. Wo wir jedoch von dem auf die Vision unmittelbar Folgenden wirklich zu hören bekommen wie Mark. 9, 9. Apg. 9, 17; 10, 21, sehen wir keine Spur von Müdigkeit.

Es wäre ungerecht, wollte man jener psychologischen Erklärung vorwerfen, daß die Propheten nach ihr schließlich nur „ihres Herzens Gesicht" predigten — was doch Jeremia (23, 16) bekämpft. Im Gegenteil ist ja auch nach dieser Auffassung das

1) So auch Duhm zu Jes. 6 (a. a. O., S. 43): Er hat, dürfen wir annehmen, längere Zeit in Andacht versunken dagestanden, unbewußt hat er sich auf die Ekstase vorbereitet.

Grundlegende eine innere Vergewisserung, die Gott zu ihrem Urheber hat, und erst aus dieser von Gott bewirkten inneren Vergewisserung entspringt die Vision — nun freilich ein unwesentliches Accidenz! Aber nach unserer Überzeugung stellen sich jener psychologischen Erklärung diese beiden Thatsachen gebieterisch entgegen: einmal und vor allem, daß die biblische Vision, soweit wir das verfolgen können, durchgehends dem Geiste Neues vermittelt, nicht etwa ihm schon Eigenes bloß wiederspiegelt; zum andern, daß sich bei der biblischen Vision von einer nach der psychologischen Erklärung doch zu erwartenden Affektion des Nervensystems keine Spur findet.

Dabei verzichten wir willig auf eine Erklärung der Genesis der Vision. Es genügt uns, an die Parallele des Traumes zu erinnern. Im Gebiete der Offenbarung giebt es Träume „des eigenen Herzens". Sie steigen auf aus dem eigenen Vorstellungsvorrat des Menschen und unterstehen in ihrem ganzen Verlaufe der psychologischen Erklärung. Aber daneben giebt es Träume, die sendet Gott, und ihr Inhalt bildet für die Gedankenwelt des Träumenden ein novum (z. B. Pharaos Träume). Und diese unterstehen der psychologischen Erklärung nicht. So giebt's auch Gesichte des eigenen Herzens, Hallucinationen, die aus dem eigenen Vorstellungsvorrat des Menschen aufsteigen. Über sie belehrt uns die Psychologie. Aber daneben giebt Gott[1]) Gesichte, bei denen ein Erklärenwollen uns so wenig zusteht, wie etwa jener Erscheinung gegenüber, die dem Paulus auf dem Wege nach Damaskus zuteil ward[2]). Ohne etwas zur Erklärung beitragen

1) Es ist in diesem Zusammenhange doch zu beachten, daß in dem Offenbarungsgebiete die Grenze zwischen Vision und Erscheinung eine flüssige ist. Man denke nur an Ex. 3. Matt. 9. Joh. 1, 32 und vergleiche dazu Apg. 10, 3. 7. 30! Das Ineinanderübergehen von Gesicht und Erscheinung bringt doch jedenfalls soviel zum Ausdruck, daß es sich hier um etwas „von außen Gegebenes" und nicht „von innen heraus Entstandenes" handelt.

2) König (Der Offenbarungsbegriff des Alten Testaments) will zuviel wissen: „beim Sehen des Macedoniers . . . . eine Konfiguration von Ätherteilchen zum Abbild eines Macedoniers vor dem äußeren Auge des wachen Paulus". II, 126. „Gott selbst sowohl als die Geister . . . . . haben zum

zu wollen, halten wir als Gewinn unseres Widerspruchs einzig dies fest, daß der Vision in der Offenbarungsökonomie eine Stelle als Vermittlerin neuer Gewißheiten zukommt.

Damit ist der Weg gebahnt zu demjenigen, was uns über die Bedeutung der Vision noch zu sagen übrig bleibt. Es wird jetzt darauf ankommen, daß sich die Richtigkeit der zuletzt aufgestellten Behauptung auch im Einzelnachweise bewähre.

Wann treten uns die Visionen entgegen? Giebt's im Leben der Gottesmänner, insbesondere der Propheten, etwa bestimmte Gelegenheiten und Anlässe, wo die Visionen ihre feste Stelle haben? Ein solcher Nachweis würde ja mehr als alles andere geeignet sein, uns die Bedeutung der Visionen ins rechte Licht zu rücken.

Schon ein flüchtiger Blick auf die prophetischen Visionen zeigt uns die Thatsache, daß in dem Leben der drei größten schriftstellernden Propheten die Vision bei der Berufung ihre Stelle hat. (Jes. 6. Jer. 1. Ez. 1—3.) Diese Thatsache gewinnt an Gewicht, wenn wir uns erinnern, daß auch die beiden größten Propheten der That, Moses und Samuel, in gleicher Weise durch eine Vision von Gott berufen wurden. Exod. 3. 1 Sam. 3. Beides zusammengenommen liegt es in der That nahe, es als allgemeine Regel aufzustellen: Die Vision hat im Leben der Propheten ihre Stelle bei der Berufung[1]).

Zwecke der Manifestation Verdichtungen (Konzentrationen) ihrer gewöhnlichen Daseinsart (μορφή) angenommen." II, 256 „auch die himmlischen Dinge" II, 132.

1) Gegen diesen Satz darf niemand die sogenannten kleinen Propheten als Gegenbeweis aufführen wollen. Ihre Arbeiten sind Rudimente, lose Blätter — und auch da, wo sie ein abgerundetes Ganzes bieten, beginnen sie nicht ab ovo, sondern führen wie die Geschichte jenes dritten großen Propheten der That, des Elia, gleich in medias res. — Ingleichen erzählt uns ja auch keiner von den älteren Aposteln selber die Geschichte seiner Berufung.

Ob übrigens Amos 7, 1—9 nicht die Berufungsvision enthält? Warum wird durch den geschichtlichen Abschnitt V. 10 ff. die Entwickelung der Visionen unterbrochen, wenn nicht darum, weil 7, 1—9 vor jenem äußerlich wichtigen Ereignis im Leben des Propheten, Kap. 8 u. 9 aber nach demselben auch in facto ihre Stellung hatten? Indes jene fünf Visionen werden durch ihre

Auf diese Weise haben wir für den Prophetismus die Analogie zu einer sonst allgemeinen Erscheinung im Offenbarungsgebiet hergestellt. Wo irgend ist dort ein „Berufener“ ohne einen, der da „ruft“? Was man modern von „sich berufen fühlen“ redet, kennt die Bibel nicht. Moses, Josua, die Richter, Samuel, Saul, David, Elisa und in neuer Reihe der Täufer und die Apostel bis zu dem letzten unter ihnen, Paulus — sie alle wissen von einer Berufung. Und wo diese nicht direkt auf den πατήρ [1]) oder den υἱός zurückgeht, da übergiebt ein Elia dem Elisa den

Gruppierung um das Ereignis 7, 10 ff. herum doch zweifelsohne auch in einen innerlichen Zusammenhang mit diesem gesetzt. Eben die Eröffnung Gottes 7, 9 und die dadurch bedingte Art der prophetischen Predigt hatte jenes Ereignis in Beth-El zur Folge; Kap. 8 u. 9 aber bedeutet eine Rückenstärkung für den angefeindeten Propheten, denn es macht ihn seiner Predigt aufs neue gewiß. Es ist aber nicht so, daß Kap. 7, 1—9 uns inhaltlich etwas böte, was Kap. 1—6 noch nicht gestanden hätte (vgl. 3, 11. 12. 14; 5, 16—20. 27; 6, 8. 14 — zu 7, 9 insbesondere 3, 14; 5, 5; 6, 7). So kann die Stellung von 7, 1—9 hinter Kap. 1—6 nicht die chronologische sein, sondern als Vision bietet der Abschnitt 7, 1—9 vielmehr die Grundlage für Kap. 1—6. Diese Vision 7, 1 ff. wird aber nur deshalb so dicht vor den historischen Abschnitt gerückt und gelangt erst hier zur Mitteilung, weil sie das göttliche Recht des Propheten sowohl Priester wie König gegenüber am deutlichsten klarlegt. (Vgl. Jes. 6 mit der Hineinstellung der Berufungsvision in die Mitte des Weissagungsbuches Kap. 1—12.) — Wenn Kap. 7, 10 ff. sich deutlich auf V. 1—9 zurückbezieht, in V. 15 aber diese Rückbeziehung zu einem Rückblick auf den Tag der Berufung wird, so spricht auch das für unsere Deutung von 7, 1—9 als Berufungsvision. Denn nur dann konnte dieser Tag der Berufung des Propheten hier als Rechtfertigung gegenüber dem Angriff des Priesters überhaupt in Frage kommen, wenn dieser Tag es gewesen war, der die Weissagung von V. 9 dem Propheten einstens als Inhalt seiner Sendung in den Mund gelegt hatte. Daß aber die Berufung nicht als solche erzählt wird, sondern nur inhaltlich nach ihrem Auftrage an den Propheten in markigen Zügen zur Darstellung kommt, also daß das Ganze in V. 9 ausklingt, entspricht dem vorliegenden Bedürfnis. (So erzählt auch Paulus seine Berufung nur unter einem bestimmten Gesichtspunkt. 1 Kor. 9, 1; 15, 8 ff Gal. 1, 16.)

1) Es ist übrigens zu beachten, daß die Berufung vonseiten des πατήρ durchgehend durch eine Vision oder Erscheinung geschieht; vgl. Moses, Richter, Samuel, Täufer (Zacharias). Wie ließe sie sich auch anders denken?

Mantel, ein Samuel beruft den Saul und den David oder die elf erwählen den Matthias.

Es ist aber die von uns durch die Annahme einer jedesmaligen Berufungsvision bei den Propheten geschaffene Analogie zu der Erfahrung anderer Gottesmänner keine müßige, sondern wir sind der Meinung, daß allein sie imstande ist, sowohl das Berufsbewußtsein der Propheten als auch die Genesis ihrer Weissagung ausreichend zu erklären.

Smend (a. a. O. S. 246) leitet im Anschluß an Duhm dieses einzigartige Berufsbewußtsein der Propheten aus ihrem Gegensatz gegen den nationalen Glauben her. Aber die dem Propheten irgendwie aufgegangene Erkenntnis von dem schier Unglaublichen, daß das Gottesvolk dem Untergange geweiht ist, muß sich dem Propheten doch nicht notwendig in die Sendung umsetzen: „Geh' du und weissage meinem Volk Israel!" Smend ist von Amos der Meinung: „als man ihn hinderte, seinen Auftrag zu vollführen, wird er denn auch nach Juda zurückgekehrt sein und wieder seine Schafe gehütet haben". Aber die Analogie sonstiger prophetischer Wirksamkeit (vgl. besonders Jeremia) legt diesen Schluß doch wahrlich nicht nahe. So schnell ward ein Prophet Jahves nicht gebeugt. Aber eben darum, weil er diesen steifen Nacken hat, muß sein Berufsbewußtsein auch tiefer gewurzelt haben, als in jener einzigartigen Erkenntnis.

Wenn Smend von Hosea annimmt, daß ihm sein eigen Weib zur Hure ward, daß er danach in diesem tief schmerzlichen Erlebnis mit frommem Sinn eine Fügung Gottes sah, die ihm Gottes Schmerz um Israel vor die Seele habe rücken sollen, und daß er nun nachträglich im Verständnis der göttlichen Leitung geradezu sage: Gott sprach zu mir: Gehe hin und nimm ein Hurenweib und Hurenkinder — so haben wir gegen diese Fassung an sich nichts einzuwenden. Aber wir behaupten: Aus solch einem Erlebnis ergiebt sich für Hosea immer noch nicht das Bewußtsein von einem Auftrage wie der ist: Geh' du und weissage meinem Volke Israel! Was der Fromme selber erlebt, ist doch noch nicht Gegenstand seiner Verkündigung. Und wenn ihn seine Erfahrung wirklich zum Aussprechen drängt, so liegt ihm doch nur

der Ton des Weisheitslehrers nahe, aber nicht der Ton eines Propheten.

Von Jeremia sagt Smend (a. a. O. S. 255): „Aus dem Bewußtsein als der einzige Träger der Wahrheit mit einer Welt der Lüge zu ringen, ergab sich für ihn freilich ein einzigartiges Verhältnis zu Jahve, wie es vor ihm niemand hatte.“ Aber wie kommt Jeremia überhaupt dazu, als einziger mit einer Welt der Lüge zu ringen? Ob der Smendsche Satz in der Umkehrung nicht das Richtige besser träfe: Aus dem Bewußtsein in einem einzigartigen Verhältnis zu Jahve zu stehen, ergab sich für ihn der Mut, mit einer Welt der Lüge zu ringen!? Aber woher das Bewußtsein von dem einzigartigen Verhältnis zu Jahve, wenn nicht Jer. 1, 5. 9 f. gewesen wäre?

Riehm zieht die von ihm in Anwendung gebrachte Analogie des testimonium internum spiritus sancti auch „für die innerliche Vergewisserung des Propheten über seine Berufung“ herbei. Aber jene unmittelbar durch den Geist Gottes bewirkte Vergewisserung tritt doch nur da in Wirksamkeit, wo das Subjekt selber irgendwie auf dasjenige intendiert, was Gott ihm vermitteln will. Bei einem Nachdenken über ethisch-religiöse Anschauungen, bei einem Sichversenken in Gottes Willen hat diese Vergewisserung ihren Platz. Aber wie, wenn nun Gott solche Leute zu seinen Werkzeugen beruft, die an diese Möglichkeit noch gar nicht gedacht haben? denen sein Ruf gänzlich unerwartet kommt, wie uns das von Mose, Samuel und den Richtern erzählt wird und wie wir das auch dem Jeremia (1, 6) und dem Amos (7, 14 f.) abmerken? Hier reicht doch jene Weise des testimonium internum spiritus sancti nicht zu, denn es soll eine Vergewisserung bewirkt werden über Dinge, an die man noch gar nicht denkt. Und doch muß der Ruf zum Propheten auch den erreichen können, der die Möglichkeit eines solchen Berufes aus sich heraus noch nicht in Erwägung zog.

Im Anschluß an Jes. 6. Jer. 1. Ez. 1 und unter Berufung auf die ganze Reihe der „berufenen“ Gottesmänner von Moses bis Paulus sind wir darum der Meinung, daß eine äußerliche Thatsache — und zwar eine Vision, eine Erschei-

nung [1]) — den eigentlichen Trägern der prophetischen Religion in jedem Falle das Berufsbewußtsein gegeben hat [2]). Die innerliche Vergewisserung des Propheten über seine Berufung unterliegt viel zu sehr den schwankenden Stimmungen des Menschenherzens, als daß sie geeignet gewesen wäre, den Propheten jene „eiserne Stirn" zu geben, die sie in ihren Kämpfen doch brauchten. Nein, von einer äußerlichen Thatsache her empfingen sie denselben innerlichen Halt, den Luther dankbar empfand, so oft er sich „einen berufenen Doktor der Heiligen Schrift" nannte, und den Jesus Christus uns allen gönnte, als er die Sakramente mit ihren äußeren Zeichen stiftete. Daß aber diese Empfindung den biblischen Männern von uns nicht etwa untergeschoben wird, beweist bei den Aposteln das oft betonte *κλητός* zur Genüge.

Übrigens auch Riehm fühlt es, daß die „innerliche Vergewisserung des Propheten über seine Berufung" schließlich allein nicht genügen will und sucht etwas Äußerliches zu gewinnen, um damit das Berufsbewußtsein des Propheten zu erklären. Er findet dieses Äußerliche in den „Aufschlüssen über das Zukünftige, die der Geist Gottes nicht jedem Frommen, sondern eben nur den Propheten giebt". „Ohne die Erfahrungsgewißheit, daß Jahve seinen Propheten als seinen vertrauten Dienern seine Ratschlüsse offenbart, daß diese also ein Wissen um das Zukünftige vor allen andern voraus haben, wäre die Energie des Bewußtseins der Propheten über ihre göttliche Mission psychologisch kaum denkbar" (a. a. O. S. 37). Aber diese Erfahrungsgewißheit ist doch eben erst durch Erfahrung zu gewinnen. Sollten nun die Propheten wirklich erst bei einer Reihe von

1) Nach unserer Darlegung kann die Vision eine äußerliche Thatsache genannt werden. Mit ihrem Inhalte überraschend, durch nichts in der eigenen natürlichen Anlage des Propheten begründet, durch nichts von ihm selber herbeigeführt, vielleicht für das ganze Leben einzig bleibend oder doch nur auf Höhepunkten sich wiederholend — so stand die Vision dem Propheten als etwas außer ihm Seiendes, Objektives gegenüber.

2) Mit Recht fragt auch König a. a. O. I, 100: „Was soll denn im Geistesleben des Propheten geschehen sein, was zweifellos als Ruf Gottes erkennbar wäre?"

Ahnungen, die sich ihnen mächtig aufgedrängt hatten, den Wert derselben durch die später nachkommende Erfüllung ausprobiert haben, um dann allmählich zu der ganzen Energie des Bewußtseins über ihre göttliche Mission zu gelangen? Wir sehen keinen Propheten in dieser Weise erst „werden" —, so muß das, was sie mit ihrem Berufsbewußtsein erfüllt hat, ein praeteritum gewesen sein. Und dieses praeteritum bieten uns die Urkunden selber überall da, wo sie ausführlicher sind, in der Berufungsvision (Jesaias, Jeremias, Ezechiel, Amos und die historischen Bücher).

Aber diese selbe Berufungsvision erklärt uns außer dem Berufsbewußtsein der Propheten auch erst die Genesis ihre Weissagung.

Auch für das Wissen um das Zukünftige sieht Riehm — unter gleichzeitiger Erinnerung an das natürliche Ahnungsvermögen — eine ausreichende Erklärung in der unmittelbar durch den Geist Gottes gewirkten innerlichen Vergewisserung. Und auch wir halten diese Erklärung für viele Fälle ausreichend. Aber nicht für alle! Z. B. von Amos führt Smend (a. a. O. S. 161 ff.) den ausreichenden Nachweis, daß seine Weissagung „gegen jede Erklärung spröde" ist [1]). Von Ezechiel urteilt er ähnlich [2]). Nun aber kann jene von Riehm behauptete Vergewisserung doch immer nur da in Wirksamkeit treten, wo es sich um Dinge handelt, die bereits im Anschauungskreis des Propheten liegen und irgendwie den Gegenstand seiner Erwägungen bilden. Wenn aber z. B. Amos auf die Gedanken seiner Weissagung aus sich nicht kommen konnte, wie sollte er eine Gewißheit von ihnen erlangen? Da ist es die

1) „Veranlaßt ist seine Weissagung zweifellos durch das Nahen des Assyrers, aber sie ist daraus nicht zu erklären." S. 162 „auch nicht aus der Sünde Israels. Jahve konnte nach herkömmlichem Glauben sein Volk strafen, aber nicht vernichten . . . . . . auch die Kombination dieser beiden Momente reicht zur Erklärung nicht aus . . . . diese Weissagung von einer solchen Bedeutung, daß sie uns als ein göttliches Geheimnis erscheinen muß", S. 164.

2) „Wenngleich der totale Bruch mit der ganzen Vergangenheit, der das Buch Ezechiel charakterisiert, von längerer Hand vorbereitet war, so hat er ihn am Ende mit einer Kühnheit vollzogen, und mit einer Sicherheit ein Neues an die Stelle des Alten gesetzt, die ihm Anspruch auf unsere Bewunderung giebt", S. 307.

Vision, die dem Amos den Inhalt seiner Weissagung giebt, Kap. 7.

Wir wollen hier nicht den Versuch unternehmen, auch noch von den Weissagungen anderer Propheten die „Sprödigkeit gegen jede Erklärung" nachzuweisen. Mag sein, daß sich ihnen ihre Weissagungen in der Riehmschen Weise vergewissern konnten. Aber was hilft es, über diese Möglichkeit streiten, wenn wir bei den Propheten größten schriftstellerischen Nachlasses aus den vorliegenden Urkunden nachweisen können, daß sich ihnen die Gewißheit ihrer grundlegenden Weissagung in anderer Weise vermittelt hat. Der Ort, wo ihre Weissagung entspringt, ist die Berufungsvision. Sie hat ihnen das Thema ihrer prophetischen Verkündigung in den Mund gelegt. Und wo dieses Thema unter dem Fortschreiten der Geschichte ja einer Ergänzung oder Wandlung bedurfte, da ist es wiederum die Vision gewesen, die ihnen auch ihr neues Thema auf die Lippen legte.

Es ist in der Berufungsvision Kap. 6, wo Jesaia das Doppelthema aller seiner Predigt empfangen hat: Verderben über das Volk in seiner Gesamtheit mit aller Gewißheit (V. 9), aber über den Rest herzliches Erbarmen Gottes (V. 13). Und nun zieht sich die Verderbensankündigung wie ein roter Faden hindurch durch alle seine Reden (1, 24 f.; 3, 24; 5, 5; 8, 21 f.; 10, 4. 22 f.) und daneben die Freudenkunde von der gnädigen Annahme des Restes (1, 26 f.; 4, 2 f.; 8, 23 ff.; 10, 20 ff.). Ja, das Doppelthema seiner Predigt muß sich sogar wiederspiegeln in dem Doppelcharakter der Namen seiner Söhne: dort: „Raubebald, Eilebeute" 8, 3; hier: „Kehrerest" 7, 3, „Gott mit uns" 7, 14. — Kap. 8, 11 ff. spricht Jesaia von der „Unterweisung", die er durch Gott empfangen hat. Was er in V. 12—15 ausführt, faßt er dann V. 16 zusammen als die Summe seiner Prophetenweisheit. Aber diese ist eben einzig das Doppelthema von Jes. 6, das er soeben frei reproduziert hat: V. 12—14ª die Verheißung V. 14ᵇ—15 die Drohung! Und daß er diese seine Weisheit eben bei jener Vision empfing, sagt er selber V. 11: „So sprach der Herr zu mir, da seine Hand über mich kam" [1]).

1) Man will nicht zugeben, daß die Berufungsvision dem Jesaia den In-

Dem Jeremia hat die Berufungsvision nur ein Thema auf die Lippen gelegt. „Gott hat die Augen offen“ (1, 11: „ein Zweig mit aufgeschlossenen Knospen“) d. h. er ist wach (also jeden Frevel sehend) und bereit, sein Wort auszurichten (V. 12); und dieses Wort lautet: „Katastrophe von Norden her!“ (V. 13.)

Wie ist doch dem Jeremia seine Berufungsvision mit dem Geschauten in Gedanken geblieben, daß sie sogar die Form seiner Verkündigung immer aufs neue beeinflußt hat! Man vergleiche zu jenem „vom Norden her“: 3, 18; 4, 6. 15; 6, 1. 22; 8, 16; 10, 22; 13, 20; 15, 12; 16, 15; 23, 8; zu dem offenen Auge aber: 7, 11; 16, 17; 17, 10; 21, 10; 29, 23; 31, 28; 44, 11. 27.

Jeremia spricht auch einmal (15, 16—21) ähnlich wie Jesaia (8, 11 ff.) zusammenfassend von der Unterweisung, die er durch Gott erfahren hat, aber da weiß er, entsprechend seiner Berufungsvision [1]), nur von einem Thema: „Du hattest mich gefüllt mit Deinem Grimm“ V. 17. Es entspricht dieser Sachlage, wenn in Jeremias Reden die Verheißung nur in ganz kurzen Wendungen

---

halt seiner Predigt in der Kap. 6, 9 ff. geschilderten Fassung habe vorschreiben können. „Es ist psychologisch undenkbar, daß nicht dadurch alle Begeisterung zum Wirken in ihm ertötet worden wäre“ (Dillmann). „Der Inhalt von Kap. 6 zeigt, daß Jesaia, als er es niederschrieb, bereits eine lange Erfahrung hinter sich hatte und den geringen Erfolg seiner Predigt kannte“ (Reuß). Es ist nicht abzusehen, weshalb dem Propheten die Begeisterung zum Wirken durch die Gewißheit sollte ertötet werden: „Du arbeitest nur für einen Rest“ — wo er doch zugleich wußte: „ein heiliges Geschlecht dieser Stumpf“. Einzig diesem Reste zugut und für ihn nicht wertlos, geschah auch die Verderbensankündigung im voraus, damit er hernach daran gedenken konnte: Jahve hat es uns zuvor gesagt! vgl. Jes. 44, 8. Joh. 16, 4. Es ist hernach auch thatsächlich so, daß sich uns in der Predigt des Propheten diese Verderbensankündigung als die Hauptsache herausstellt, ganz der Betonung entsprechend, die diese Seite seines Themas 6, 9 ff. erfährt. Denn in dem dritten (Kap. 5) und sechsten (Kap. 9, 7 — 10, 4) Redestück des Propheten fehlt neben der Drohung die Verheißung gänzlich! Zur Erklärung aber der eigentümlichen Schärfe der Formulierung in V. 9 f. genügt es doch an Stellen wie Jes. 29, 9. 10. 14. Joh. 9, 39 (*εἰς κρίμα ἦλθον, ἵνα οἱ βλέποντες τυφλοὶ γένωνται*) zu erinnern. Die Verstockung ist eben Sünde und Gericht zugleich. Vgl. Ex. 7, 3.

1) Vgl. übrigens die deutliche Beziehung auf sie 15, 20 (1, 18).

durchblickt. 4, 27; 5, 10. 18 rc., wie auch bei der Berufungsvision dem Zerstören zwei Wortpaare, dem Bauen aber nur eines gilt (1, 10).

Aber mit Kap. 24 vollzieht sich in seiner Predigt eine Wandlung. Sie ist begründet in dem Wandel der Verhältnisse. Die Verkündigung von Kap. 1, 13 hat ihre Erfüllung gefunden (24, 1). Der Prophet sieht sich um nach einer neuen Sendung. Und da wird ihm auch die neue Botschaft gerade wie die alte in den Mund gelegt durch eine Vision, die zweite und letzte seines Lebens. Jetzt ist es ein Doppelthema, das seiner Predigt gestellt wird: Verheißung über die Weggeführten V. 5, Drohung den noch Gebliebenen V. 8! Und von diesem Kap. 24 ab mit seinem neuen Aufschluß an den Propheten bekommt nun die Verheißung in seinen Reden ihre breite Stelle 29, 10 ff.; 30, 10 ff.; 31; 32, 37 ff.

Was Ezechiel angeht, so unterscheidet Smend bei ihm den „Seelsorger" und den „Gesetzgeber", jenes in der früheren, dieses in der späteren Zeit seines Lebens. Es ist für den Propheten eine zweifache, voneinander sehr verschiedene Sendung, aber jede von beiden wird ihm vermittelt und zur Gewißheit gebracht durch eine Vision (Kap. 1—3; 40 ff.). Eine neue Zeit geht an, total verschieden von der alten — sowie in einem späteren Jahrhundert durch die Aufnahme der Heiden in die Christengemeinde eine neue Zeit anging. Aber hier wie dort ist die Inauguration des neuen Zeitalters eine Vision (Ez. 40 ff. Apg. 10). Indes nebenherlaufend hat Ezechiel noch zweierlei Sendung an Israel gehabt. Wie zu Amos und zu Jesaias Zeiten kam es auch jetzt um des „Restes" willen Gott darauf an, daß er die Katastrophe vorhersagte — und nicht bloß in der Heimat durch Jeremias Mund, sondern fast wichtiger noch war es ihm bei den Verbannten (Jer. 24, 6). So schob sich zwischen die größeren Aufgaben des Ezechiel zu einer Zeit seines Lebens auch jene traurige Sendung, wo er mit der Versicherung vor die Verbannten trat: Gott hat seinen Tempel verlassen. Und auch diese Sendung war ihm gewiß gemacht durch eine Vision (Kap. 8 ff.). Indes zwischen dieser bald zur Geschichte gewordenen schmerzlichen Ankündigung und zwischen den Gedanken an einen neuen Tempel größerer Herrlichkeit ist doch ein Bindeglied nötig.

Auch der bloßen Ankündigung des neuen Tages (Kap. 40 ff.) geht eine Morgenröte voraus, eine erste Verheißung besserer Zeiten (Kap. 37). Und wiederum ist es die Vision, die dem Propheten zu der neuen Rede das Recht giebt.

Sind unsere Ausführungen richtig, so haben wir der Vision eine hohe Bedeutung gesichert: sie ist für den Propheten die Quelle seines Berufsbewußtseins und legt ihm das Thema seiner Verkündigung in den Mund. Auf diese Weise aber haben wir auch in das Zufällige der Visionen eine gewisse Ordnung gebracht. Wir wissen jetzt, wo wir sie zu erwarten haben: als Ausgangspunkt der prophetischen Wirksamkeit (Amos 7. Jes. 6. Jer. 1. Ez. 1) und dann wieder da, wo für die Propheten durch die Wandlung der Verhältnisse auch eine Wandlung in ihrer Predigt notwendig wird (Jer. 24. Ez. 8 ff. 37. 40 ff.).

Es bleibt uns neben Sacharja, von dem wir insbesondere reden wollen, nur noch eine Prophetenvision zur Erklärung übrig: worin liegt die Bedeutung von Amos 8 ff.? Der Prophet hat von dem Priester und dem hinter dem Priester stehenden König schwere Anfeindungen erfahren. Wird ihn Gott fallen lassen? Wenn jetzt in Kap. 8 ff. unmittelbar Visionen folgen, die das früher Geschaute, von Priester und König aber Bekämpfte lediglich aufs neue bestätigen, so erhellt doch, daß diese Visionen für den angefochtenen Propheten eine Stillung des Herzens, eine Vergewisserung seines göttlichen Rechtes und der hinter ihm stehenden Gotteshilfe bedeuten sollen. Wir haben in einem früheren Zusammenhange abgewiesen, daß die Häufigkeit der Visionen irgendwie mit dem Phantasiereichtum eines biblischen Helden korrespondiere. Wir nehmen jetzt keinen Anstand zu behaupten, daß sie aber zu der Bedürftigkeit des betreffenden Gottesmannes in einem direkten Verhältnis steht. Als eine Erquickung für Jesus, als eine Stärkung für die Jünger hat am Thor der Passion die Verklärung ihren Platz. Nicht nur weil der sterbende Stephanus Trost brauchte, sondern mehr noch weil der dabeistehende Jüngling zur Einsenkung des Stachels in seine Brust das Angesicht „als eines Engels Angesicht“ sehen mußte, hatte der erste Märtyrer seine Vision. Weil Petrus in diesem Stück schwer lernte (Gal. 2, 11 ff.), half ihm

Gott mit einer Vision (Apg. 10). Weil Paulus nicht nur mehr arbeitete, wie sie alle, sondern auch mehr leiden mußte wie sie alle, tröstete ihn Gott mehr als einmal durch eine Vision und machte ihn seiner gnädigen Nähe auf diese Weise gewiß (Apg. 18, 9; 23, 11; 27, 23 f.). Aber auch da, wo wir bei den Propheten die Visionen schon aus anderen Gründen genügend haben erklären können, sehen wir oft deutlich genug die jemalige Bedürftigkeit des Propheten als Bestimmungsgrund für das göttliche Walten hinzukommen, z. B. Jer. 24, wo der Prophet aufs tiefste erschüttert ist, nachdem das, was er so lange geweissagt, wirklich eingetreten, der König und die Vornehmsten des Volkes nach Babel geschleppt sind! Auch für die Häufigkeit der Visionen bei Ezechiel läßt sich doch die Bedürftigkeit gerade dieses Propheten geltend machen. Es ist eine alte Erfahrung, daß Unglückszeiten für denjenigen doppelt schwer sind, der sie bei herzlichster Teilnahme doch aus der Ferne mit erleben muß. Stellen wie Ez. 33, 10; 37, 11 lassen uns von der tiefen Niedergeschlagenheit, die unter den Exulanten ganz allgemein war, ein weniges ahnen. Was nun insbesondere die letzte Vision des Propheten angeht, so versetzt uns Kap. 40, 1 in die Neujahrszeit jenes Jahres, wo Ezechiel auf 25 Jahre im Exil zurückblickte. Wie wird's ihm dabei zumut gewesen sein! Und wenn Gott nun gerade jetzt ihm diese Vision voll fröhlicher Aussichten giebt, so ist es doch, wie wenn einen seine Mutter tröstet!

Wir haben bis jetzt vermieden, von den Visionen Sacharjas zu reden. Sie scheinen uns anderer Art. Sowohl die Bemerkung Kap. 1, 8 wie jene 4, 1 gestattet uns, an „Gesichte der Nacht", d. h. an Traumgebilde und nicht an Erzeugnisse der Ekstase zu denken (vgl. Jes. 29, 7. Hiob 33, 15). Hierfür spricht aber auch der ganze Charakter der Sacharjaschen Prophetie. Sie ist nicht, wie die alte war. Sacharja redet gern von den früheren Propheten, in ihre Weissagungen vertieft er sich (1, 4—6; 7, 7. 12). So sind seine Weissagungen — anders wie die der früheren — die Frucht langer Versenkung in die göttlichen Dinge. „Wer aber tief in die Nacht hinein über Probleme grübelt, spinnt den Gegenstand im Halbschlafe zusammenhangsvoll weiter." Es entsteht vor

seinem Geistesauge ein buntes, vielleicht etwas verworrenes Gemisch von Vergangenem, Gegenwärtigem und Zukünftigem; auch noch lebende Personen werden mit hineingezogen in das Reich der Träume: genau das ist das Bild, das uns Sacharjas Nachtgesichte zeigen [1]). Aber eben damit sind sie aus der Zahl der Visionen ausgeschieden und haben uns hier nicht zu beschäftigen.

Dagegen ist es eine andere im Laufe der Untersuchung gemachte Bemerkung, die schließlich noch der Erledigung harrt. Wir gaben zu, daß das schauende Subjekt auf das Geschaute nicht einflußlos erscheint, S. 222. Was haben wir damit sagen wollen?

Es läßt sich nicht leugnen, daß sowohl Jesaia die Seraphim, wie Ezechiel die Cherubim in seiner Vision im ganzen [2]) so sah, wie er sie sich dachte. Woher hätte auch der Prophet sonst wissen sollen, daß es Cherube oder Seraphe waren, die er da sah? Gott selber kann sich der Prophet nicht vorstellen und hat sich ihn nie vorzustellen gewagt. Nur Glanz und Herrlichkeit verband sich für ihn mit Gottes Wesen. Ganz dem entsprechend zeigt ihm die Vision nie etwas von dem *πρόσωπον* Gottes — nur die *δόξα* läßt sie ihn schauen. Aber die muß er sehen, ungefähr so, wie er sie sich dachte; wie hätte er denn auch sonst merken sollen, daß der, den er sah, Gott war. Und für denjenigen, der in der Vision im wesentlichen ein Produkt der Phantasie des Propheten sieht, ist hier nichts merkwürdig. Es ist nur natürlich, daß der Prophet Gott und die himmlischen Dinge so sieht, wie menschliche Vernunft und Phantasie sich dieselben vorstellt. Für uns aber, die wir — ohne eine Erklärung für das eigentliche Wesen der biblischen Vision zu suchen oder zu wissen — nur dieses auf Grund der Berichte festhalten mußten: die Vision entspringt nicht aus der Anlage des Menschen als ein Produkt seiner Phantasie, sondern Gott giebt die Vision — wird das Zugeständnis not-

1) Hiob 33, 16 ff. bewahrt übrigens vor einem Unterschätzen solcher Traumgebilde.

2) Die Vision braucht sich nicht absolut genau an die Vorstellung des Propheten anzuschließen. Ezechiel erkennt die „Tiere" erst allmählich als Cherubim.

wendig: Gott accomodiert sich mit dem, was er zeigt, in etwas dem Menschengeiste [1]).

Wir betonten schon, daß dieses um der Erkennbarkeit des Geschauten willen notwendig ist. Aber noch durch eine andere Erwägung möchten wir unsere These annehmbar machen. Es liegt doch auf der Hand, daß bei keiner Vision der Schwerpunkt darin liegt, daß der Prophet Gott oder die himmlischen Wesen sieht, sondern vielmehr einzig in demjenigen, was diese mit ihm vornehmen. Käme es auf das Sehen an, so wäre es ja freilich wertvoll, wenn der Prophet diese Gestalten einer andern Welt auch gerade so sähe, wie sie wirklich sind. Wo aber das Sehen im Grunde genommen gänzlich irrelevant ist, kommt es noch nicht einmal darauf an, daß der Prophet überhaupt diese himmlischen Wesen selber sieht, daß sie für ihn irgendeine „Verdichtung ihrer Daseinsform" annehmen, möchte diese nun ihrer gewöhnlichen Erscheinuugsform völlig entsprechen oder aber seinem Standpunkt völlig angepaßt sein. Es ist völlig müßig, darüber auch nur einen Augenblick nachzusinnen, was es denn eigentlich war, was der Prophet in der Vision sah: ein Schatten oder etwas Wesentliches? Diese Gestalten und Figuren fallen für ihn ja garnicht mit unter den Begriff der Offenbarung. Aber dasjenige, was sie mit ihm, bezw. mit der Menschenwelt vor seinem verzückten Blick vornehmen, das ist das, was ihm die Enthüllung bringt oder was ihm wirkliche Erlebnisse für sein Innenleben vermittelt [2]).

---

1) Auch bei jenen Wortspielen qaiz qez (Amos 8, 1) und schaked schoked (Jer. 1, 11—12) mag man von einer Accomodation Gottes reden. Denn es ist klar, daß Gott diese Symbole nicht gewählt haben würde, wenn es eben nicht ein Hebräer wäre, dem er sie zeigte. Vgl. übrigens Apg. 26, 14.

2) Auch der Tempel, den Ezechiel schaut, steht in deutlicher Korrespondenz zu dem alten Tempel, den er vordem gekannt hat. Nur so wußte er ja, daß es der Tempel zu Jerusalem war, den er schaute. Aber diese Tempelformen der Vision sind in ihren Details, wie nie verwirklicht, so auch bedeutungslos. Denn was dem Propheten vergewissert werden soll, ist doch eigentlich nur die Wiedererstehung des Tempels und des Tempeldienstes, das neue Wohnen Jahves darinnen (Kap. 43), der neue Segen, der von dort ausgehen soll (Kap. 47).

Es ist den Malern oft der Rat gegeben worden, sie sollten davon Abstand nehmen, diese Visionen, — etwa Ezechiel Kap. 1 u. 10 — zu malen [1]); diese Gesichte böten nur Einzelzüge, die wohl jeder für sich tiefsinnig und gewaltig wären, aber dem Zusammenschluß zu einem harmonischen Gesamtbilde spröde widerständen. Wenn dies letztere wahr wäre, so hätte dies nicht nur für den Maler seine Konsequenz, sondern wir alle müßten daraus die Folgerung ziehen, daß jene Gesichte poetische Fiktionen seien; denn was die Hand des Malers nicht zusammenfassen kann, kann auch niemals als ein in sich geschlossenes Bild dem inneren Auge entgegengetreten sein. Aber die jenen Rat geben, vergessen, daß sich der Geschmack der Menschen mit den Zeiten ändert, und daß dasjenige, von dem sie heute mit Recht behaupten, daß es für unsern an den Griechen und Römern gebildeten Geschmack kein harmonisches Gesamtbild liefert, doch für ein orientalisches Auge nicht des Wohlgefälligen zu ermangeln brauchte. Aber dem orientalischen Auge mit seinem wunderlichen Geschmacke, wie er z. B. bei den Cherubsgestalten des Tempels heraustrat, hat sich Gott allerdings accomodiert bei dem, was er dem Propheten zu schauen gab.

Das Ergebnis unserer Untersuchung faßt sich in folgendem zusammen: Nicht bloß *bisweilen*, sondern *durchgehends* sind die Visionen der prophetischen Bücher *thatsächliche Ereignisse* aus dem Leben des Propheten. Sie stellen sich uns *weder* als die *unterste Stufe* der Offenbarung dar, *noch* als *bedingt* in ihrer Häufigkeit *durch die Phantasiebegabtheit* des betreffenden Propheten. Sie unterstehen *nicht der psychologischen Erklärung*, die die bezügliche Anschauung als schon vorhanden setzt, danach durch Konzentration auf diese erst die Vision entstehen läßt, sondern *sie selber* sind es, die dem Propheten die

Zudem liegt aber auch die Annahme nahe, daß der Prophet sich nachträglich in sein Gesicht versenkt, und dann dasjenige, was er selber nur als *Ganzes* geschaut hatte, auch im *einzelnen auszubauen* und zu einer einheitlichen Konstruktion zu bringen gesucht hat.

1) *Reuß*, Geschichte. 2. Aufl. S. 435: „Der schlechteste Dienst, den man denselben erweisen kann, ist, — daß man sie zu malen versuche."

neue Anschauung vermitteln. Was sie aber dem Propheten gewiß machen, ist vor allem seine Berufung, dann auch das Thema seiner Sendung. Auch sonst erscheinen Visionen da, wo eine Stärkung des angefochtenen Propheten in Frage kommt. Gott aber erscheint in dem, was er dem Propheten zu schauen giebt, nicht ohne Fesselung durch die Aufnahmefähigkeit und Anschauungsweise des Menschengeistes.

2.

Paulinische Probleme:

Die Chronologie der Paulinischen Briefe.

(Zugleich Besprechung des Buches von C. Clemen, die Chronologie der Paulinischen Briefe. Halle 1893.)

Von

Prof. Lic. th. J. Weiß in Göttingen.

Mit dem folgenden Aufsatz beabsichtige ich eine Reihe von Studien zu eröffnen, welche sich auf die Paulinischen Briefe beziehen. Wenn ich dieselben betitele „Paulinische Probleme“, so ist damit gesagt, daß ich bisher noch diese Probleme in ihnen anerkenne und daß ich versuchen möchte, zunächst ihre Schwierigkeiten zu zeigen und vielleicht etwas zur Lösung beizutragen. Ob mir das letztere gelingen wird, weiß ich nicht. Aber ich hoffe zuversichtlich, den peinigenden Druck, der einem die Wahrheit liebenden Menschen durch das komplizierte und buntscheckige Bild der Korrespondenz des Paulus auf die Seele gelegt wird, auch bei denen hervorzurufen, denen bisher alles klar ist und die in solchem Bewußtsein Darstellungen des Paulinismus und Kommentare schreiben. Solche Theologen möchte ich ein wenig aufschrecken helfen aus der Sicherheit, mit der sie die Paulinische Theologie und Litteratur zu beherrschen meinen.

Sehr zustatten kommt mir hierbei das genannte Buch von Clemen. Wenn unsere Fachgenossen es so genau studieren wollten, wie es das verdient, so würden wohl manchem seine Konstruktionen und Auffassungen etwas ins Wanken geraten. Ich sage das, obwohl ich das Resultat des Buches für falsch halte. Aber mit großem Scharfsinn und fast unglaublicher Belesenheit aus-

gerüstet und mit Energie seinen Weg verfolgend, hat er Probleme aufgerührt, die zwar mich und manchen anderen schon lange aufs Schmerzlichste bedrängen, die aber im allgemeinen noch mit glatter Form und viel Zuversichtlichkeit spielend gelöst werden.

Freilich habe ich gegen des Verf.s Buch sehr viel einzuwenden. Aber seine Mängel liegen so auf der Hand, daß sie ihm von der Kritik schon vorgehalten sind (Göttinger G. Anzeigen 1894). Ich habe hier nur das Interesse, zu fragen, wie weit seine Aufstellungen uns in der Erkenntnis des Paulinismus gefördert haben. Bei den Ansprüchen, welche die Schreibweise des Verf.s an den Leser stellt und bei der Wichtigkeit der Sache glaube ich, sowohl dem Verf., als auch dem theologischen Publikum einen Dienst zu leisten, wenn ich den Kern seiner Ausführungen heraushebe und mit einer Kritik versehe. Eine Kritik aller Einzelheiten würde ein mehr als dreimal so dickes Buch erfordern.

Zunächst also eine kurze Angabe des Resultates und der Hauptbeweise des Verf.s. Die hervorstechendste These ist die chronologische Ansetzung des Galaterbriefes und des Apostelkonziles. Wenn man ausgeht von der Annahme, daß auf das Gal. 2 geschilderte Abkommen der Galaterbrief selber sehr bald gefolgt sein müsse, so trifft das Urteil über die Chronologie des einen auch das andere Ereignis. Nun ergiebt sich dem Verf. aus der Vergleichung des Galaterbriefes mit dem Römerbrief, daß jener, sowohl was die Energie der Behandlung des Streites, als auch inbezug auf die Formulierung der Lehraufstellungen gegenüber den anderen drei großen Briefen, besonders dem Römerbrief gegenüber den Höhepunkt darstellt. Im Galaterbrief liegt nach Clemens Auffassung eine Zuspitzung der Streitfragen vor, die, wenn der Römerbrief später wäre, durchweg abgeschwächt und zurückgenommen worden wäre — eine Vorstellung, die aus allgemein-geschichtlichen wie psychologischen Gründen unmöglich sei. Anderseits finden die Ideen des Galaterbriefs ihre geradlinige Fortsetzung im Kolosserbriefe. Aber die chronologische Ansetzung des Galaterbriefes hinter Thess., Korinther, Römer läßt sich gegenüber der Apostelgeschichte nur aufrecht erhalten, wenn inbezug auf die dort erzählten fünf Jerusalemreisen (Kap. 9. 11. 15. 18. 21) eine durchgreifende Kritik geübt wird.

Dies geschieht nun, indem die vier ersten Reisen (Kap. 9. 11. 15. 18) durchweg als nur von Redaktoren eingeschwärzt und nur die letzte (Kap. 20 f.) als quellenmäßig gesichert nachgewiesen wird. Diese letzte, die sogen. Kollektenreise, ist also dieselbe, von welcher Gal. 2, 1 ff. erzählt. Eine Spur hiervon ist noch in Gal. 2, 10 zu erkennen. Die Worte: *μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν, ὃ καὶ ἐσπούδασα αὐτὸ τοῦτο ποιῆσαι* sollen sich am besten erklären, wenn Paulus das *ἐσπούδασα* nicht von dem Zeitpunkte der Briefabfassung aus sagt, sondern (wegen des *αὐτὸ τοῦτο*) vom Zeitpunkte jener Zusammenkunft in Jerusalem aus, also in plusquamperfektischem Sinne, so daß die Kollektensammlung vor jener Jerusalemreise liegt [1]).

Aus dieser zeitlichen Ansetzung des Apostelkonzils und Galaterbriefs ergiebt sich eine ganz veränderte Auffassung des apostolischen Zeitalters, speziell des Kampfes zwischen Paulus und den Uraposteln. Der eigentliche Streit liegt erst nach der Abfassung der Korintherbriefe und des Römerbriefs, die letzte Notiz über Petrus, die wir haben, ist der Bericht über den Streit in Antiochien. Die große uns bekannte Wirksamkeit des Paulus steht also nicht unter dem Schatten der Abmachung Gal. 2, daher die Freiheit, die er sich nimmt, auch in den Synagogen zu predigen, daher z. B. im Römerbrief der Mangel jeder Berufung auf die Konzessionen, die ihm für seine Gemeinden in Jerusalem zuteil geworden sind. Kurz — man sieht, wie eine Reihe von Fragen, die in der Geschichte des Urchristentums uns noch als Steine des Anstoßes behelligen, durch diese Auffassung in ein neues Licht rücken. Ob sie wirklich definitiv durch Clemens Chronologie [2]) gelöst sind?

Das stärkste Gegenargument gegen Clemen wird immer die Darstellung der Apostelgeschichte bleiben. Ich bezweifle, daß jemals

---

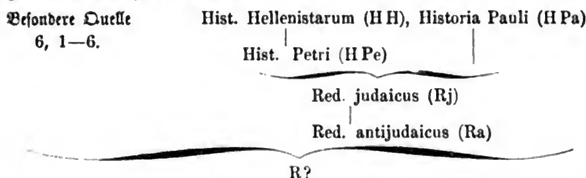
1) Ich erinnere daran, daß Spitta durch dieselbe Erwägung zu einer Kombination der Reisen Gal. 2 und Apg. 11 geführt wurde. S. Stud. u. Krit. 1893. S. 538 f.

2) Übrigens ist die Ansetzung des Galaterbriefs hinter dem Römerbrief auch schon von Theodoret, Flacius, Baronius, Usher?, Petavius, Lightfoot, Mill, Wurm vertreten. S. überhaupt die geschickten Übersichtstabellen am Schlusse von Clemens Schrift.

das Vertrauen zu dem allgemeinen Aufriß dieser Schrift so sehr schwinden wird, daß man Clemen in weiteren Kreisen wird folgen wollen. Jedenfalls ist für unsere Aufgabe das Nötigste, seine Aufstellungen über Entstehung und quellenmäßige Treue der Apostelgeschichte eingehend zu prüfen.

I. Die Jerusalemreisen des Paulus in der Apostelgeschichte [1]).

1. Um gleich Clemens Gesamtanschauung von der Zusammensetzung der Apostelgeschichte anzugeben, so nimmt er folgende Stufenreihe von Quellen und Redaktoren an. Eine „Historia Pauli" (HPa), enthaltend auch den Wirbericht und aus diesem Tagebuch erwachsen, in Rom geschrieben (siehe die genauen italienischen Kenntnisse in Kap. 28) ist mit einer „Historia Petri" (HPe), im wesentlichen identisch mit der judenchristlichen Quelle des ersten Teils der Apostelgeschichte, zusammengearbeitet und zwar durch einen judenfreundlichen Redaktor: Redactor judaicus (Rj). Diese bereits zusammengesetzte Schrift, also (HPe + HPa) Rj, ist dann von einem späteren Redaktor, der nicht nur die Paulusbriefe, sondern auch den Josephus kennt, überarbeitet, und zwar in judenfeindlichem Sinne: Redactor antijudaicus (Ra). Außerdem ist aber an einigen Stellen noch ein indifferenter Redaktor R. und eine besondere Quelle (6, 1—6) zu entdecken und in die „Historia Petri" ist bereits ein Stück einer „Historia Hellenistarum (HH) aufgenommen (6, 9f.; 7, 1—36. 38—58a. 59b; 8, 1b; 11, 19—21. 24a. 26). Es ergiebt sich also folgendes genealogische Schema:



1) In dem Folgenden erlaube ich mir zugleich eine mir erwünschte Ergänzung und teilweise Korrektur meines Aufsatzes über das „Judenchristentum

Es liegt mir fern, hier in das übliche Händeringen über die „Kompliziertheit“ dieser Hypothese zu verfallen. Denn wenn nun einmal eine Schrift wirklich mannigfache Schicksale gehabt hat, so bedarf es natürlich einer komplizierten Hypothese, um das kunstvolle Gewebe aufzutrennen. Ein Grund gegen die Annahme des Kritikers wäre erst dann vorhanden, wenn den einzelnen beteiligten Verfassern und Redaktoren eine unerschwinglich komplizierte Thätigkeit zugemutet wäre. Das ist aber hier nicht der Fall.

Eine andere Frage ist, ob es denn überhaupt für uns noch möglich sein kann, eine solche Flickarbeit in ihre Bestandteile aufzulösen, ob wir die einzelnen Verfasser wirklich deutlich erkennen können, ob es überhaupt wirkliche Unterscheidungsmerkmale für sie giebt. Clemen hat die sprachliche Seite der Quellenscheidung so gut wie ganz vernachlässigt — vielleicht mit Recht, da einstweilen hier wenig zu machen ist. Um so heller strahlen ihm aus den Quellen die verschiedenfarbigen Lichter der Tendenz entgegen. Judenfreundschaft und Judenfeindschaft, das sind die Sterne, die ihm leuchten. An diesem Punkte wird er die Geister prüfen, und sie müssen ihm antworten, ob sie wollen oder nicht. Nach seiner Meinung wollen sie freiwillig antworten, er merkt nicht, daß er ihnen einen unerhörten Zwang anthut. Er merkt auch nicht, daß er unter Umständen in seinem Eifer etwas anderes heraushört, als sie wirklich sagen.

2. Auf wie schwachen Füßen die Entdeckung der zwei Tendenzredaktoren Rj und Ra steht, möge an einem Beispiel gezeigt werden. Von den drei Berichten über die Bekehrung Pauli leitet Clemen den in

Kap. 26 ab aus seiner H Pauli, den in
Kap. 22 von seinem R judaicus, den in
Kap. 9 von seinem R antijudaicus.

Wenn der Bericht in Kap. 26 als der schwerste und darum älteste betrachtet wird, so ist dagegen zu sagen, daß er der am meisten

---

in der Apostelgeschichte und das sogen. Apostelkonzil“ (Stud. u. Krit. 1893) zu geben, der sich an eine Rezension des Werkes Spittas über die Apostelgeschichte anschloß.

griechische ist, der uns natürlich einen schwereren und feineren Eindruck macht, als das simple Judengriechisch in Kap. 9 und 22; daraus ist aber nicht zu schließen, daß Kap. 26 der älteste Bericht ist. Aber wie steht es mit den von Clemen gefundenen Tendenzen der drei Berichte? In Kap. 26 soll die Lebensaufgabe des Paulus weder als Juden-, noch als Heidenmission, in Kap. 22 als Judenmission, in Kap. 9 als Heidenmission präcisiert sein, folglich sei der indifferente Bericht in Kap. 26 in Kap. 22 von einem judenfreundlichen, in Kap. 9 von einem judenfeindlichen Redaktor geändert. Hier aber muß man doch wirklich fragen, ob Clemen sich seine Quellen wirklich angesehen hat. Wir lesen

26, 17 f.: *ἐξαιρούμενός σε ἐκ τοῦ λαοῦ καὶ ἐκ τῶν ἐθνῶν, εἰς οὓς ἐγὼ ἀποστέλλω σε . . .*

Hier liegt es sprachlich am nächsten, *εἰς οὓς* auf *τῶν ἐθνῶν* zurückzubeziehen. Aber dies scheint allerdings durch den Zusammenhang mit V. 20 verboten zu sein, wo es heißt:

ἀλλὰ τοῖς ἐν Δαμασκῷ πρῶτόν τε καὶ Ἱεροσολύμοις πᾶσάν τε τὴν χώραν τῆς Ἰουδαίας καὶ τοῖς ἔθνεσιν ἀπήγγελλον μετανοεῖν καὶ ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν θεόν, ἄξια τῆς μετανοίας ἔργα πράσσοντας.

Da ist von einer Juden- und Heidenmission die Rede, und ich gebe Clemen zu, daß diese Formulierung keineswegs die spätere zu sein braucht. Dennoch scheint mir zu viel behauptet zu sein, wenn man diesen Bericht noch als indifferent-parteilosen ansieht. Parteilos ist er allerdings wohl, aber es ist doch kein Zweifel, daß hier der Gedanke der Weltmission vorliegt, in welche die Judenmission eingeschlossen ist. Auch sind die religiösen Ausdrücke, die hier gebraucht sind, derartig, daß sie nur auf Heidenmission eigentlich passen. Außer V. 20 siehe

V. 18: *ἀνοῖξαι ὀφθαλμοὺς αὐτῶν τοῦ ἐπιστρέψαι ἀπὸ σκότους εἰς φῶς καὶ τῆς ἐξουσίας τοῦ σατανᾶ ἐπὶ τὸν θεὸν τοῦ λαβεῖν αὐτοὺς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ κλῆρον ἐν τοῖς ἡγιασμένοις πίστει εἰς ἐμέ.*

Der Gedanke an die Heidenmission schlägt also sachlich stark vor, und das *πρῶτον* in V. 20 ist weit eher zu achten als eine Art

von Konzession, denn als Ausdruck, daß dem Schreiber die Juden näher stehen.

Nun der Redactor judaicus in Kap. 22, der die Judenmission eingeschwärzt haben soll:

22, 15 steht: *ὅτι ἔσῃ μάρτυς αὐτῷ πρὸς πάντας ἀνθρώπους.*

Ist das Judenmission? Und

22, 21 steht: *πορεύου, ὅτι ἐγὼ εἰς ἔθνη μακρὰν ἐξαποστελῶ σε.*

Also das gerade Gegenteil von dem, was Clemen behauptet.

Und der Redactor antijudaicus in

9, 15: *πορεύου ὅτι σκεῦος ἐκλογῆς ἐστίν μοι οὗτος τοῦ βαστάσαι τὸ ὄνομα μου ἐνώπιον ἐθνῶν τε καὶ βασιλέων υἱῶν τε Ἰσραήλ.*

Hier steht allerdings die Heidenmission im Vordergrunde. Aber das ist ja auch in den anderen beiden Berichten der Fall. Und wo steckt die Judenfeindschaft? Richtiger wäre schon, das übel nachhinkende *υἱῶν τε Ἰσραήλ* als redaktionelle Glosse zu fassen, womit freilich bewiesen wäre, daß der übrige Bericht des 9. Kapitels nicht von einem Redaktor, sondern aus einer Quelle stammt.

3. Aber hiermit kommen wir schon auf die Quellenscheidung im einzelnen. Es ist unmöglich, im Rahmen dieser Anzeige das ganze System der Scheidung bei Clemen zu besprechen. Wir müssen uns auf die Hauptsache beschränken, nämlich auf die Kritik der fünf Jerusalemreisen des Paulus. Dieser Punkt ist von allgemeinerem Interesse. Denn das hier vorliegende Problem ist selbstverständlich nicht damit abgethan, daß man einige dieser Reisen auf Grund der Paulusbriefe für ungeschichtlich erklärt. Es ist zu zeigen, wie es kommt, daß in der Apostelgeschichte, die doch von den Paulusbriefen abhängig sein soll, eine so völlig abweichende Zählung dieser Reisen stattfindet.

Spitta hatte dies Problem durch Annahme von Parallelquellen zu lösen versucht. Für ihn sind die Reisen in

Quelle A		Quelle B		Galaterbrief
Apg. 11, 27—30	=	Apg. 15, 1—4. 13—33	=	2, 1 ff.

Über die Entstehung der Reise in Kap. 9, die Spitta in seine Quelle B verlegt, hat er dagegen nichts zur Erklärung beigebracht. Die Reise des 18. Kapitels führt er auf den Redaktor zurück, ebenfalls ohne eine Erklärung für diesen Einschub zu geben.

In meiner Besprechung des Spittaschen Buches habe ich diese Auffassung zu verbessern gesucht, indem ich folgendermaßen die Reisen auf die Quellen verteilte:

Hellenist. Quelle A.		Judenchristliche Quelle B.		Paulus.
11, 27—30		—		Gal. 1, 18 ff.
15, 1—4. 12	=	9, 26—29	=	Gal. 2, 1 ff.
19, 21—21, 18	=	18, 22 f.	=	Röm. 15.

Clemen verfährt nun methodisch ähnlich, sachlich jedoch sehr viel radikaler, indem er von den fünf Reisen vier auf seine Redaktoren zurückführt und nur eine, die des 21. Kapitels, auf eine Quelle.

Kap. 21 (Historia Pauli) = Gal. 2, 1 ff.
Kap. 9 } (Red. antijudaicus) = { Gal. 1.
Kap. 11 } (Red. antijudaicus) = { Gal. 2 = Apg. 21.
Kap. 15 (Red. judaicus) = Gal. 2 = Apg. 21.
Kap. 18 (Redaktor)?

Man sieht, in wie hohem Maße das ganze chronologische System Clemens an der Quellenscheidung in der Apostelgeschichte hängt, wenn er auch versucht hat, in den folgenden Abschnitten es auf eigene Füße zu stellen. Das Hauptgegenargument gegen die von Clemen vorgeschlagene Ansetzung von Apostelkonzil und Galaterbrief bleibt doch das Geschichtsbild der Apostelgeschichte, und es fragt sich, ob es erlaubt ist, dasselbe so über den Haufen zu werfen, wie Clemen thut.

Zu diesem Zweck muß untersucht werden, mit welchem Recht den drei Reisen Kap. 9. 11. 15 (denn auf sie kommt es in erster Linie an) die quellenmäßige Bezeugung abgesprochen wird und sie den Redaktoren zugeschrieben werden.

Daß innerhalb des 15. Kapitels Scheidungen vorzunehmen sind, ist eine Annahme, in welcher erfreulicherweise Schwanbeck, Spitta, Clemen und ich zusammentreffen. Auch den Punkt, wo die Scheidung einzusetzen hat, bezeichnen wir alle in gleicher Weise,

nämlich so, daß 15, 5 etwas Neues beginnt und daß der Übergang von V. 12 zu V. 13 eine Unmöglichkeit ist, daß also V. 12 einer anderen Quelle angehört. Nur darin weiche ich von Spitta und Clemen ab, daß ich V. 12 mit 15, 1—4 als ein Quellenstück zusammennehme und V. 5—11 als Fragment einer anderen Quelle, während sie V. 5—12 als Einschub eines Redaktors fassen. Wie diese Frage entschieden wird, ist für unseren Zweck hier gleichgültig [1]).

Bedeutend wichtiger ist, daß Clemen und Spitta das Stück 15, 1—4 und die Rede des Jakobus mit ihren Folgen, der Abfassung des Aposteldekrets von derselben Hand ableiten, Spitta aus seiner Quelle B, Clemen von seinem Redactor judaicus. Wichtig ist dies, weil dann natürlich die Geschichtlichkeit dieser Jerusalemreise mit dem Apostelдekret steht und fällt. Für Clemen ist sie dadurch natürlich als unhistorisch gestempelt. Hier kann ich zunächst nur in Kürze meinen Beweis rekapitulieren, daß die Reise des Paulus und Barnabas 15, 1—4. 12 mit der Erzählung von der Abfassung des Aposteldekrets ursprünglich nicht zusammenhängen kann (siehe Jahrg. 1893).

1. Nach der Erzählung Apg. 21, 25 ist Paulus an der Abfassung des Dekretes unbeteiligt gewesen, da ihm erst in Jerusalem etwas davon erzählt wird.

2. Die Namen des Barnabas und Paulus nehmen in dem Gemeindeschreiben an die Antiochener 15, 25 f. eine sehr fragwürdige Stellung ein, insofern sie, die Antiochener, den Antiochenern als zuverlässig empfohlen werden.

3. Mit der sehr wahrscheinlich nötigen Streichung der zwei *σὺν τῷ Παύλῳ καὶ Βαρνάβᾳ* (V. 22. 25) hängt zusammen eine ebenfalls nötige Entfernung von redaktionellen Glossen. Nämlich, wenn man V. 4 vergleicht mit V. 22, so erkennt man, daß dort die Apostel und Presbyter, hier die Plenarversammlung der Gemeinde überflüssig sind. (Siehe besonders V. 4, wo die Hinzu-

---

1) Sie hängt ab von der andern Frage, wie weit hier Petrus paulinisiert ist, ob zwischen der Rede des Petrus und der des Jakobus ein Unterschied der Auffassung besteht u. s. w. Darüber siehe Stud. u. Krit. 1893.

fügung von καὶ τ. ἀπ. κ. τ. πρεσβ. ein unerträglicher Pleonasmus ist.) Ein Widerspruch besteht auch zwischen V. 6, wo eine Seniorenversammlung und V. 12, wo eine Plenarversammlung der Gemeinde erzählt wird: V. 12 gehört mit V. 4, V. 6 mit V. 22 zusammen (15, 2 streiche dann ebenfalls πρ. τ. ἀπ. κ. πρ.). Mit anderen Worten: es sind hier die Berichte von zwei Versammlungen kombiniert:

a) Eine Gemeindeversammlung mit Paulus und Barnabas.

b) Eine Seniorenversammlung ohne Paulus und Barnabas.

4. Probe auf das Exempel: Die Jakobusrede nimmt auf eine Anwesenheit des Paulus und Barnabas keine Rücksicht, sondern nur auf die Rede des Petrus, der als Bahnbrecher der Heidenmission gilt.

Ist somit die Unwahrscheinlichkeit erwiesen, daß die Reise des Paulus und Barnabas und die Rede des Jakobus und das Dekret aus einer und derselben Überlieferung stammen, so ist jetzt zu fragen, ob jener Abschnitt 15, 1—4 an dem zweifellos judenchristlichen Charakter teilnimmt, durch den sich die Rede des Jakobus und das Aposteldekret auszeichnet.

Zunächst ist zu beachten der antiochenische Standpunkt, der hier vorwaltet: κατελθόντες heißt es — ohne εἰς Ἀντιόχειαν, ἔταξαν ohne Nennung eines Subjekts, ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας, als ob es nur eine Gemeinde, nämlich die in Antiochien, gäbe. Dagegen, sowie Jerusalem in Frage kommt, wird es ausdrücklich erwähnt (V. 1. 2. 4). So schreibt nur einer, der nicht von Jerusalem, sondern von Antiochien aus die Dinge beobachtet und erzählt.

Der Ausdruck περιτμηθῆναι τῷ ἔθει τῷ Μωυσέως führt nicht auf einen judenchristlichen Verfasser, dem die Beschneidung etwas an sich Klares ist, sondern auf einen, dem sie etwas Fremdes ist, der es durch jenen Zusatz zu erläutern sich bemüht. Für einen Judenchristen ist die Bestimmung überflüssig und selbstverständlich.

Die allgemeine Freude, welche Paulus und Barnabas mit ihren Erzählungen erregen, beweist, daß es dem Verf. unbegreiflich erscheint, wie die Bekehrung der Heiden irgendwo auf ein Bedenken stoßen kann. Dagegen der Erzähler der Corneliusgeschichte und der Jakobusrede hat volles Verständnis für die aus dieser That-

sache erwachsenden Probleme und setzt sich ausführlich mit ihnen auseinander, er ist demnach Judenchrist. Der, für den diese Probleme garnicht existieren, für den die Beschneidungsforderung von vornherein als ein unberechtigter Anspruch erscheint, ist offenbar ein Hellenist.

Schließlich noch eins: Vergleicht man V. 1 mit den Aussagen in V. 5. 10. 19. 28, so ergiebt sich eine bemerkenswerte Nuance in der Fassung der Streitfrage. Bei dem Streit 15, 1 wird in sehr prinzipieller Weise die Beschneidung als Bedingung der Errettung bezeichnet. Vom Halten des Gesetzes im Einzelnen wird ausdrücklich nichts gesagt. Es kommt offenbar hauptsächlich auf die Eingliederung ins Volk Israel an. Aber in der zweiten Gruppe sind das Halten des Gesetzes, das Tragen des Joches, das Auflegen der Last, also die ganze Fülle der täglichen Gesetzesbeobachtungen in den Vordergrund gerückt. Weshalb? Weil hier überhaupt die Frage nach der Regelung des *Zusammenlebens* früherer Judenchristen und Heidenchristen, nicht die prinzipielle Frage nach den Heilsbedingungen in den Vordergrund tritt.

Mir scheint es nach allem Gesagten unmöglich und unerlaubt, die Reise 15, 1—4. 12 als sekundären Zusatz eines späteren judenfreundlichen Redaktors zu fassen. Sie scheint mir genau dieselbe quellenmäßige Sicherheit zu haben, wie die Reise Apg. 21. Daß dann aber nicht Apg. 21, sondern Apg. 15, 1—4 = Gal. 2, 1 ff ist, ist selbstverständlich. Und daß die Widersprüche mit Gal. 2 sich heben lassen, habe ich, wie ich glaube, erwiesen (1893, S. 537 f.). Wenn ein befriedigender Schluß hinter V. 12 fehlt, so kann das nicht auffallen, da er vermutlich nur kurz und inhaltlos gewesen sein wird (vgl. 21, 20: οἱ δὲ ἀκούσαντες ἐδόξασαν τὸν θεόν). Die Überlieferung erzählte nur von einer Gemeindeversammlung im Plenum; von den Abmachungen des Paulus mit den δοκοῦντες κατ᾽ ἰδίαν hatte sie weder Veranlassung noch die Möglichkeit, etwas zu berichten. Man versteht aber, wie der Redaktor der Apostelgeschichte, der in Gal. 2 die Autoritäten so hervorgehoben fand, mit der Volksversammlung eine Seniorenversammlung zu verbinden sich gedrungen fühlte, für welche er das Material aus einer judenchristlichen Quelle entnahm.

Es ist aber nun noch von einer anderen Seite her die Unhaltbarkeit der Konstruktion Clemens zu zeigen. Wir fragen nach dem Motive des Redactor judaicus, überhaupt an dieser Stelle die Reise und Verhandlung des 15. Kapitels einzuschalten. Was lag ihm nach Clemen vor? Von der „Historia Pauli" die 1. Missionsreise (Kap. 13, 14), die 2. Missionsreise (Kap. 16—19) und die Reise nach Jerusalem (Kap. 20. 21). Außerdem die „Historia Petri" mit der Samaritermission des 8. Kapitels. Bei der Zusammenarbeitung dieser Stücke in judenchristlichem Interesse hätte also der Rj zwischen die 1. und 2. Missionsreise diese prinzipielle Verhandlung über das Recht und die Pflicht der Heidenchristen in die Mitte gesetzt, natürlich eine Erfindung ohne Anhalt. Denn daß der Rj eine Doublette zu Kap. 21 beabsichtigte, wird nicht gesagt, daß er die Paulinischen Briefe benutzt habe, wird direkt von Clemen in Abrede gestellt. Mithin könnte höchstens eine dunkle Reminiscenz an eine Abmachung zwischen Paulus und den Uraposteln, verbunden mit der an die doch wohl unbestreitbare Thatsache des Erlasses eines Dekretes für gemischte Gemeinden durch die Urapostel den Rj zu seiner Einschaltung veranlaßt haben. Dann hätte aber dieser Redaktor doch davon wenigstens schon ein deutliches Bewußtsein gehabt, daß irgendwelche prinzipielle Abmachungen nicht am letzten Ende der Paulinischen Wirksamkeit, kurz vor seiner Gefangennahme, sondern auf der Höhe derselben stattgefunden hätten. Wie irrig er also auch sonst die Dinge darstellen mag, so chronologisch verwirrt war er nicht, daß er alles, was er von Paulus wußte, auf den einen letzten Aufenthalt in Jerusalem zusammengepackt hat. Er wußte von früheren Berührungen zwischen Paulus und den Uraposteln.

Indessen diese Erörterungen haben für uns nur akademischen Wert, da wir uns überhaupt nicht denken können, daß 15, 1—4 und die Jakobusrede von einer Hand stammen.

Sehr viel unwahrscheinlicher ist von vornherein das Verfahren des Redactor antijudaicus, welcher bei Clemen als der eigentliche Verderber der neutestamentlichen Chronologie erscheint. Dieser Mann hätte zu den zwei Jerusalem-Reisen, Kap. 15 und 21, die er vorfand, noch zwei hinzugefügt, die in Kap. 9 und 11. (Außer-

dem bleibt noch die des 18. Kap. übrig — von einem indifferenten R?). Welches Motiv kann ihn geleitet haben, diese Reisen zu verdoppeln? Nach Clemen hat er den Galaterbrief gekannt. In dieser Darstellung muß er eine Veranlassung zu seiner verhängnisvollen Neuordnung der Chronologie gefunden haben. Wenn er nun vor Apg. 15 zwei andere Reisen noch einschob, so fragen wir vergeblich: warum? Denn der Galaterbrief bot überhaupt nur zwei. Als ersten Satz freilich gewinnen wir den für Clemen recht gefährlichen: Eine Identifizierung von Gal. 2 und Apg. 21 muß er für unmöglich gehalten haben. Aber was bedeutete ihm Apg. 15? Entweder war es ihm identisch mit Gal. 2, — dann fragen wir: warum hat er noch zwei Reisen vorhergeschickt? Oder er fand, daß Gal. 2 etwas anderes erzähle als Apg. 15, — dann müßte ihm Apg. 11, 27—30 ein Ersatz für diesen fehlenden Bericht sein. Daß das unmöglich ist, leuchtet ein. Niemand kann meinen, daß Apg. 11, 27—30 auf Grund von Gal. 2 konzipiert sei. Ebenso wenig kann aber die Reise Apg. 9 als eine Ergänzung des Gal. 1, 18 erzählten Berichtes aufgefaßt werden. Die Abhängigkeit des 9. Kapitels von Gal. 1, die Clemen nur auf sprachliche Anklänge [1]) stützt, ist völlig unerweislich. Denn es ist hier schlechthin alles anders, als Gal. 1. Ja die Pointen der Paulinischen Darstellung sind völlig umgebogen. Von der Unterdrückung der arabischen Reise [2]) ganz abgesehen, — anstatt der 3 Jahre zwischen Damaskus und Jerusalem Gal. 1, 18 nennt der Schreiber in der Apg. nur *ἡμέραι ἱκαναί*. Der Besuch bei Kephas und Jakobus wird in der Apg. zu einem Aufsuchen der

---

1) *πορθεῖν* kommt im Neuen Testament allerdings nur Apg. 9, 21 und Gal. 1, 13. 23 vor, sonst noch 4 Makk. 4, 23 und Deut. 2, 35 (cod. 108 Holm.). Aber was beweist das? Höchstens, daß die letzte Hand, also der Redaktor des Ganzen hier statt des üblichen *διώκειν* in Reminiscenz an Gal. 1 *πορθεῖν* schrieb. Daß der Konzipient der Erzählung hier Gal. 1 kopierte, ist damit so wenig zu beweisen, wie aus dem *εὐθέως* Apg. 9, 20 = Gal. 1, 16. Immerhin mag die Notiz 9, 23 ff. auf Grund von 2 Kor. 11, 32 f. (?) von einem Red. eingeschaltet sein (?).

2) Sie soll nach Clemen deshalb ausgefallen sein, weil der Red. „damit wohl, wie seither die meisten Exegeten, nichts Rechtes anzufangen wußte".

ganzen Gemeinde in voller Öffentlichkeit, dann zu einem Besuch *πρὸς τοὺς ἀποστόλους*, obwohl der Galaterbrief die anderen 11 und die Judäischen Gemeinden ausdrücklich ausschließt. Hier läge also eine bewußte tendenziöse Umbildung vor, des Sinnes, daß Paulus seine Würde vom ganzen Corpus der 12 Apostel erhalten habe. Die Einführung des Barnabas bleibt dabei immer noch unmotiviert. Der Streit mit den Hellenisten (9, 29 f.), der keine Vorlage in Gal. 1 hat, wäre einfach hinzu komponiert, wieder aus undeutlichen Motiven.

Was nun die Tendenz anbelangt, so kann ich schon darin keine Judenfeindschaft erblicken, daß der Verf. den Paulus von den Uraposteln bestätigen und anerkennen läßt — höchstens eine katholische Auffassung von der Bedeutung der 12 Apostel wie bei Justin liegt vor —; überhaupt aber scheint mir vielmehr dieser Abschnitt leise Spuren eines keineswegs polemischen, sondern naiven Judenchristentums an sich zu tragen.

Vor allem ist zu nennen der Ausdruck *Ἑλληνισταὶ* (9, 29), der hier zweifellos nicht wie 6, 1 den griechisch redendenden Teil der christlichen Gemeinde, sondern die griechisch redenden Juden im Unterschied von den Palästinensern bezeichnet (vgl. 21, 27). Nun ist es aber unmöglich, daß ein heidenchristlicher Redactor antijudaicus für griechisch redende Juden diesen Ausdruck ohne einen Zusatz wie *Ἰουδαῖοι* gebraucht hätte. So schreibt ein geborner Palästinenser, der jene Leute damit von sich unterscheidet. Die Einführung des Paulus durch Barnabas wäre bei diesem Redaktor ein gänzlich unvorbereiteter Zug, dessen Tendenz nicht zu erkennen wäre. Unauffällig wird er, wenn er aus derselben Quelle stammt, wie 4, 36. Allerdings sind auch so noch immer nicht die überraschenden Beziehungen aufgeklärt, die plötzlich zwischen Barnabas und Paulus bestehen. Aus diesem unvermittelten Zuge habe ich (Stud. u. Krit. 1893, S. 533—585) geschlossen, daß unser Bericht 9, 26, eine Kluft von Jahren überspringend, noch durchscheinen läßt, daß zwischen beiden Männern bereits eine lange Verbindung bestand. Ebenso erklärt sich der Streit mit den Diasporajuden 9, 29 nur recht, wenn ihnen Paulus bereits eine bekannte Persönlichkeit ist. Läßt daher 9, 26—29 viel eher an eine Kombination mit

der Jerusalemreise in Gal. 2 denken, so zeigt doch die ungeheure Kluft, welche 9, 26 zwischen Bekehrung und Jerusalemreise gähnt, daß dem Verfasser des Berichts Paulus nur soweit interessant war, als er in Beziehungen zur jerusalemischen Muttergemeinde getreten ist, d. h.: sein Bericht ist von jerusalemischem Standpunkt aus geschrieben.

So bleibt denn nur Apg. 11, 27—30 als Zuthat des Ra übrig. Auch an diesem Punkte müssen wir wieder fragen: Was kann den event. anzunehmenden Interpolator veranlaßt haben, hier diese Jerusalemreise einzuschieben? Aber hier versagt eine Antwort völlig. Denn der Galaterbrief muß doch nun wohl definitiv als Vorlage für diesen Zusatz aufgegeben werden. Clemen weiß folgenden Rat: es fänden hier, wie er in einem etwas mystischen Ausdruck sagt, „die Angaben der Briefe des Paulus über seine Kollektenreise eine Verwendung". Das Eigentümlich-Unklare an Clemens Behauptung (S. 109) tritt aber noch in ein beträchtlich anderes Licht, wenn er andeutet, daß der Ra zugleich auch die Kollektenreise Kap. 21 als Vorbild benutzt habe, bei welcher auch eine Weissagung des von Judäa herabgekommenen Agabus vorkam. „Da aber dies alles unserm Verf. nicht mehr verständlich war und sein konnte, so hat er sowohl die Reise, als die Weissagung auf eine Hungersnot bezogen, die er . . . sicher bei Josephus gefunden hat" und nach Josephus um die Zeit des Todes des Agrippa hier einschaltete. An dieser Aufstellung Clemens ist unbegreiflich, wie der Ra dazu gekommen sein soll, von sich aus mit Bewußtsein die ihm vorliegende Reise des 21. Kapitels zu doublieren. Oder habe ich Clemen falsch verstanden? Dann ist jedenfalls seine Kürze schuld. M. a. W., es ist vollkommen unmöglich, daß der event. anzunehmende Redaktor diese Reise von sich aus eingeschaltet habe. Wenn Apg. 11, 27—30 und Kap. 20. 21 Doubletten sind, so sind sie jedenfalls voneinander unabhängig entstanden und erst von einem Dritten nebeneinander gestellt. Auf diese Weise läßt sich also dieser Reisebericht nicht beseitigen.

Was die Hungersnot anlangt, so ist ja allerdings die Wahrscheinlichkeit groß, daß hier der Redaktor der Lukasschriften gearbeitet hat. Hierauf führt nicht nur die synchronistische Notiz,

welche speziell den gerade regierenden Kaiser hervorhebt, sondern auch die Worte ἐφ᾽ ὅλην τὴν οἰκουμένην. Diese Übertreibung steht in genauester Parallele zu Luk. 2, 1: ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην. Anders steht es mit der von Clemen ebenso wie von Holtzmann u. a. als sicher bezeichneten Benutzung des Josephus. Niemand wird sich dem Eindruck des frappierenden Anklanges entziehen können, der zwischen den beiden hier in Betracht kommenden Stellen besteht:

Ant. XX, 5, 2 (Niese § 101): ἐπὶ τούτου δὲ καὶ τὸν μέγαν λιμὸν κατὰ τὴν Ἰουδαίαν συνέβη γενέσθαι.

Apg. 11, 29: λιμὸν μεγάλην μέλλειν ἔσεσθαι ἐφ᾽ ὅλην τὴν οἰκουμένην.

Aber es ist doch recht auffallend, daß die Ähnlichkeit gerade in dem Zuge aufhört, wo die Eigentümlichkeit des Lukas-Redaktors hervortritt. Denn gerade das ausdrückliche κατὰ τὴν Ἰουδαίαν wird von ihm durch ἐφ᾽ ὅλην τὴν οἰκουμένην ersetzt. Da läßt sich doch eine Abhängigkeit vom Wortlaute der Josephusstelle schwerlich mehr behaupten. Die Ähnlichkeit reduziert sich schließlich auf

τὸν μέγαν λιμόν
λιμὸν μεγάλην

und auf das beide Mal gebrauchte ἐπὶ c. Genit.

Nun kommt aber hinzu, daß innerhalb unseres Abschnittes 11, 27—30 noch eine Spur davon vorliegt, daß der ursprüngliche Konzipient der Erzählung die Hungersnot in Judäa lokalisiert dachte. Denn der judäische Prophet verkündigt sie, und die Antiochener schicken Unterstützungen nach Judäa, anstatt für die allgemeine Hungersnot auch bei sich Vorkehrung zu treffen. So macht der Bericht den Eindruck, daß es sich ursprünglich um eine judäische Not gehandelt habe, die vom Redaktor nach seiner Art als Weltereignis aufgefaßt wurde. Und es liegt nicht ganz fern, innerhalb 11, 27—30 eine Quelle von einem Redaktor zu unterscheiden. Hierauf führt auch der nachlässig angehängte Relativsatz ἥτις ἐγένετο ἐπὶ Κλαυδίου.

Aber dürfen wir denn wirklich diese Reise als quellenmäßig beglaubigtes Ereignis ansehen? Spitta leitet das Stück aus seiner

Quelle A ab, und ich habe ihm früher hierin beigestimmt, wenn ich auch das weitere Urteil, daß es sich um dieselbe Reise wie Gal. 2 handelt, ablehnen mußte. Ich meinerseits habe, wenn auch unter manchen Bedenken, versucht, sie mit Gal. 1, 18 zu identifizieren. Das muß ich zurücknehmen. Schon deswegen geht das nicht, weil Barnabas von Paulus ausdrücklich nur als Genosse der Reise zum Apostelkonzil erwähnt wird. Wenn es sich hier überhaupt um ein Quellenstück von irgendwelchem Werte handelt, so liegt es doch wohl nahe genug, diese Kollektenreise als Parallelbericht zu der des 21. Kapitels aus einer anderen Quelle zu fassen. Daß sie hier an falscher Stelle steht, ist klar und Clemens Erklärung, daß sie mit dem Tod des Agrippa in Verbindung gesetzt werden sollte, mag genügen. Zugleich kann das Motiv mitgewirkt haben, die später (Kap. 13. 14) vorhandene Verbindung mit Johannes Markus vorzubereiten. Wenn nun die Reise des 20. und 21. Kapitels aus der Quelle stammt, zu welcher der „Wirbericht" gehört, so bleibt für 11, 27—30 nur übrig die judenchristliche Quelle, die wir sonst beobachtet haben. Aus dieser Quelle habe ich abzuleiten gesucht die Scene zwischen Paulus und Jakobus 21, 18. 20ᵇ ff. Und zwar habe ich zu zeigen versucht, daß der Wirbericht mit den Versen 21, 17. 19. 20ᵃ sein Ende findet. Wenn die Darstellung der andern Quelle mit V. 18 beginnt, so schlösse sie sich gut an 11, 20 an, wo ja ebenso wie 21, 18 *οἱ πρεσβύτεροι* das Organ sind, mit dem Paulus verhandelt. Freilich wäre ja nun diese Quelle hier wie an so manchen andern Stellen nicht gut orientiert. Denn sie läßt den Paulus von Antiochien kommen, statt von Ephesus, sie giebt ihm den Barnabas zum Begleiter anstatt der Kap. 20 aufgezählten Genossen. Das wäre aber zu erklären aus ihrer Interesselosigkeit und mangelhaften Kenntnis betr. all der Dinge, welche außerhalb Jerusalems vorgehen, sowie aus der relativ späten Abfassungszeit. Sie weiß, daß Paulus eine Kollekte überbracht hat, und sie kennt den Barnabas auch sonst (9, 27) als Genossen des Paulus; so hat sie beide auch hier zusammen auftreten lassen. Vielleicht hat auch die Antiochenische Gemeinde einmal durch Barnabas eine Kollekte geschickt, und der Erzähler hat beide Sendungen in der Erinnerung miteinander verschmolzen.

Wie es mit dieser meiner Kombination auch stehen möge — ich verkenne nicht die Schwierigkeiten, die sie hat —, so viel glaube ich behaupten zu können, daß bei einer Ableitung der Reise 11, 27—30 von einem Redaktor die Schwierigkeiten nur wachsen.

Ich habe gezeigt, daß Clemen die ersten drei Reisen des Paulus in der Apostelgeschichte nicht auf seine Redaktoren mit überzeugenden Gründen hat verteilen können. Ferner hat er nicht vermocht, die Autorität von Apg. 15, 1—4 und die Gleichsetzung dieses Berichts mit Gal. 2, 1 ff. zu erschüttern.

Schließlich kann ich noch auf zwei Punkte hinweisen, an denen sich der Identifizierung von Apg. 21 und Gal. 2, 1 ff., für welche Clemen eintritt, unüberwindliche Schwierigkeiten entgegenstellen. Unter den Reisegenossen, die 20, 4 offenbar mit der Absicht der Vollständigkeit genannt werden, fehlen Barnabas und Titus, mithin ein sehr wesentlicher Zusatz aus Gal. 2. Ferner muß Clemen, um zwischen der Reise des 21. Kapitels und der Gefangennahme in Jerusalem noch Raum für den Antiochenischen Streit zu gewinnen, die Gefangennahme auf einen noch späteren, mythischen Aufenthalt in Jerusalem verlegen — ein Gewaltstreich, der völlig das Vertrauen zu seinen Hypothesen rauben muß. So ist die Konstruktion Clemens, so weit er sie mit Hilfe der Apostelgeschichte zu stützen versucht, undurchführbar.

Die weitere Zerlegung der Apostelgeschichte, die nach den gleichen tendenzkritischen Grundsätzen erfolgt, hier zu besprechen, hat weder für unser Problem, noch für die Einleitungswissenschaft überhaupt ein wesentliches Interesse. Sie widerlegt sich zum Teil schon durch die Unvorstellbarkeit der beiden Redaktoren, von denen der eine immer hinter dem andern hergeht, um die Spuren seines Wirkens in ihr Gegenteil zu verkehren.

II. Der antijudaistische Streit in den Paulusbriefen.

Seine Hauptwaffen entnimmt Clemen nun allerdings den paulinischen Briefen selber, und hier müssen wir sein besonderes Geschick anerkennen, womit er die für seine Hypothese sprechenden Züge scharfsinnig hervorgehoben hat. Wie man zu seinem End-

urteil schließlich stehen möge, die Erörterung dieser Punkte wird ohne Zweifel für unsere Wissenschaft Frucht bringen.

1. Ein wichtiger Gedanke Clemens ist hier gleich von vornherein zu erörtern, da er prinzipielle Bedeutung für die Auffassung des Apostelkonzils hat: Clemen meint nämlich, das Apostelkonzil könne nicht stattgefunden haben zwischen dem ersten (Gal. 4, 13: *τὸ πρότερον*) und dem zweiten Besuch (1, 9; 5, 3) in Galatien. Denn da er schon bei dem letzten Aufenthalt in Galatien mit den judaistischen Gegnern zu kämpfen hatte, welche die Beschneidung forderten (5, 3), so hätte er schon damals sich auf die Abmachungen in Jerusalem ihnen gegenüber berufen können und müssen. Da er aber von diesen Verhandlungen im Galaterbrief wie von etwas ganz Neuem erzähle, so können sie erst kurz vor der Abfassung des Briefes, jedenfalls nach dem zweiten Besuch in Galatien (Apg. 18, 23) stattgefunden haben, mithin also erst bei der letzten Kollektenreise. Es muß auffallen, daß unter den massenhaften Litteraturnachweisungen, die Clemens Schrift bietet, an dieser Stelle ein Hinweis darauf fehlt, daß Spitta den Bericht Gal. 2 ganz anders auffaßt. Überhaupt hat Clemen sich mit der Deutung Spittas garnicht auseinandergesetzt. Nun ist aber ein zweifellos sehr wichtiger und, wie ich meine, richtiger Satz der von Spitta S. 190 ausgesprochene: „Das richtige Verständnis (von Gal. 2) hängt wesentlich von der selbstverständlichen Voraussetzung ab, daß Paulus keine lückenlose, chronologische Darstellung gewisser Partieen seines Lebens geben will, sondern eine Richtigstellung gewisser Ereignisse, die seinen Gegnern zu einer Handhabe, gegen ihn vorzugehen, gedient haben.“ Ob diese Voraussetzung selbstverständlich ist, sei dahingestellt. Jedenfalls scheint mir der Text von Gal. 2 als eine erstmalige Erzählung neuer, den Lesern bisher unbekannter Ereignisse zu dunkel und abrupt zu sein. Schon das *ἀνέβην δὲ κατὰ ἀποκάλυψιν* in seiner dunklen Kürze weist darauf hin, daß der Verf. gegen ein ihm untergeschobenes Motiv polemisiert. Geradezu frappierend aber wirkt der Beginn von V. 3 *ἀλλ᾽ οὐδὲ Τίτος ὁ σὺν ἐμοί* ꝛc. Er setzt voraus, daß der Leser von vornherein weiß: bei dieser Reise habe es sich um die Beschneidungsfrage gehandelt. Dann fehlt

völlig eine Erörterung des Berichtes über seine Erfolge, den Paulus abgestattet haben muß. Er steckt natürlich in dem Sätzchen mit μήπως. Aber ist dies die Art, wie man von solchen Ereignissen frisch erzählt? Welche Art von Freiheit und wo dieselbe ausspioniert wurde, was mit dem καταδουλοῦν gemeint ist, was mit dem προσανατίθεσθαι, dem sich Paulus eventuell ausgesetzt hätte — das alles wird nicht gesagt, sodaß wir inbezug auf das Verständnis völlig ratlos wären, wenn wir nicht an Apg. 15, 1—4 den nötigen Kommentar hätten. Die Galater sollten diese Andeutungen verstehen, und sie konnten es vermutlich, da ihnen die Grundthatsachen bekannt waren.

Im letzten Grunde spitzt sich die Frage dahin zu, wie der ursprüngliche Text des Galaterbriefs lautet, wie es mit der Beschneidung des Titus steht, ob sie stattgefunden hat oder nicht. Spitta hat m. E. mit Recht die letztere Frage bejaht. Ich habe meinerseits noch außerdem die Notwendigkeit zu erweisen gesucht (a. a. O. S. 517 ff.), das οὐδέ V. 5 mit D. Latt. zu streichen. Beide Urteile sind gefällt auf Grund der Annahme, daß Paulus hier Verdrehungen von Thatsachen, die den Galatern bekannt sind, richtig stelle. Ich meine, daß diese Annahme hier leicht als unumgänglich zu erweisen ist.

Mit τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους, οἵτινες .... bezeichnet Paulus ohne Zweifel Leute, welche den Galatern bekannt sind. Mithin wissen sie auch, um was für Ereignisse es sich handelt. Darum wird es nicht zufällig sein, daß ὑποταγῇ hier den Artikel hat, der weder nötig noch leicht ist, außer wenn Paulus sich hier auf ein bestimmtes, den Galatern bekanntes Ereignis bezieht. Wegen dieser ὑποταγή hat er sich zu verteidigen, auf sie beziehen sich offenbar die Fragen 1, 10: ἄρτι γὰρ ἀνθρώπους πείθω ἢ τὸν θεόν; ἢ ζητῶ ἀνθρώποις ἀρέσκειν; 5, 11: εἰ περιτομὴν ἔτι κηρύσσω, τί ἔτι διώκομαι;

Es dürfte Clemen schwer werden, den Bericht des Galaterbriefs als eine erstmalige Erzählung zu deuten.

Noch deutlicher freilich erweist sich der Bericht über die Scene in Antiochien als eine Beleuchtung bekannter Thatsachen. Schon die Art, wie die Reise des Kephas nach Antiochien nicht als ein Fort-

schritt der Handlung eingeführt wird, sondern mit dem Temporalsatz als ein gegebenes Faktum behandelt wird, zeigt das. Dann aber: Wer in aller Welt erzählt so, wie es in V. 12 geschieht, daß er das Moment, welches die Krisis herbeiführt (πρὸ τοῦ ἐλθεῖν τινας . . .), zuerst nennt und dann erst die Situation vor der Krisis schildert? Die Folge ist denn auch, daß es sich wiederholen muß (V. 12b: ὅτε δὲ ἦλθον). Auch das begreift sich nur, wenn jene Vorgänge den Galatern im allgemeinen bekannt sind. Das Neue, was Paulus erzählt, besteht nur darin, daß er die Ereignisse in solche gliedert, welche vor, und solche, welche nach jener Ankunft der Jakobusleute stattfanden. Also auch diese Thatsachen sind den Galatern bereits bekannt.

Aber, wenn sie vor dem zweiten Besuch in Galatien stattfanden, mußte dann nicht Paulus, wie Clemen postuliert, den Judaisten gegenüber von jenen Abmachungen Gebrauch machen? Hierauf ist zu erwidern: Es steht ja nichts im Wege, anzunehmen, daß bei den Erörterungen in Galatien auch diese Dinge zur Sprache gekommen sind. Allerdings scheint die Berufung auf die Urapostel in Jerusalem sehr im Hintergrund gestanden zu haben. Denn was Paulus von jenem Besuch erzählt, kommt darauf hinaus, daß er (1, 9) einfach die ganze Gewalt seiner Persönlichkeit für die verfochtene Sache eingesetzt hat. Er wird, bei dem leidenschaftlichen Selbstbewußtsein, welches ihn in seinen Gemeinden trug, es garnicht zu einer ausführlichen Erörterung über die Meinung der Urapostel haben kommen lassen, denn damit wäre ja ein Schein der Abhängigkeit von ihnen erweckt, den Paulus zu vermeiden trachtete. Hat er sich doch auch im Galaterbrief, als es wegen der Verdrehungen nicht mehr zu vermeiden war, nur höchst ungern auf diese Erörterungen eingelassen, wie die ganze nicht sehr respektvolle Behandlung dieser Männer (2, 6. 11) zeigt. Also das Verhalten des Paulus bei seinem Besuche in Galatien, welches wir allerdings überhaupt zu wenig kennen, spricht nicht dagegen, daß die Verhandlungen in Jerusalem schon vorher stattgefunden hatten.

2. Bedeutend wesentlicher und lehrreicher sind die Erörterungen Clemens darüber, daß das ganze Verhalten des Paulus auf seinen Missionsreisen keine Spur davon zeige, daß die Abmachungen mit

den Uraposteln bereits vorhergegangen sind und als Basis seines Wirkens gelten. Weder berufe er sich ein einziges Mal auf die ihm in Jerusalem zugestandene Gesetzesfreiheit der Heidenchristen, noch führe er bei den verschiedenen Erörterungen über die Kollekte jemals den von der Muttergemeinde erhaltenen Auftrag als Motiv an. Schließlich aber — und das ist das Wichtigste — verrate seine Missionspredigt unter Juden und Heiden kein Bewußtsein davon, daß in Jerusalem jene Scheidung der Gebiete stattgefunden habe.

Indem wir den letzten Punkt an den Anfang stellen, greifen wir ein Problem auf, welches, wie man zugestehen muß, bisher keine befriedigende Lösung gefunden hat. Es bleibt — bei der üblichen Auffassung von Gal. 2 — ein Rätsel, daß Paulus nicht nur nach der Darstellung der Apostelgeschichte, sondern auch nach eigenen Aussagen (1 Kor. 9, 20. Röm. 1, 5?), auch Juden gepredigt hat. Es hilft nichts, hier den Bericht der Apostelgeschichte für tendenziös zu erklären, wie noch Weizsäcker für möglich hält. Denn es findet sich diese Auffassung auch im Wirbericht (16, 13). Da scheint es ja denn eine glückliche Wendung zu sein, wenn wir das Apostelkonzil statt an den Anfang an den Schluß der ganzen Wirksamkeit rücken dürften. Aber, ehe wir Clemen hier folgen, wollen wir doch lieber die Sache, um die es sich handelt, etwas genauer ansehen, als es auch Clemen für nötig gehalten hat.

„Das zweite, was Paulus (in Jerusalem) erreichte, war die Scheidung der Missionsgebiete zwischen ihm und Jakobus, Kephas und Johannes." Diese Worte Clemens erwecken den falschen Schein, als habe dem Paulus an dieser Scheidung der Gebiete etwas gelegen. Aber wie sehr wird damit die Situation und der Text des Galaterbriefes verkannt. Doch nicht deswegen ging Paulus nach Jerusalem, um einen Schutz seines Missionsgebietes vor judaistischen Eindringlingen durchzusetzen? Davon steht weder im Galaterbrief etwas, noch ist es sonst bezeugt oder wahrscheinlich. Vielmehr handelt es sich um eine Vorlegung seiner Missionsmethode und ihrer Erfolge zur Prüfung durch die Urapostel. Und was ist das Resultat? Die Überzeugung, daß Paulus von Gott mit dem Evangelium an die Heiden beauftragt sei, so wie Petrus

den Auftrag an die Juden erhalten hat, eine Überzeugung, die auf Grund der Erfolge des Paulus erwuchs. Infolge dieser Erkenntnis schließt man einen Bund zu gemeinsamer Arbeit, jeder auf dem von Gott ihm zugewiesenen Gebiet. In der letzteren Angabe liegt nun nichts weniger als die Festsetzung einer Grenzlinie zur Einschränkung etwaiger Übergriffe, sondern nur die ganz natürliche Spezialisierung der beiderseitigen Aufgabe. Wenn man immer diese Scheidung aufbauscht zu dem Beschluß, einander ängstlich aus dem Wege zu gehen, zu einer „Scheidungseinigung“ und wie die geschmackvollen Deutungen alle lauten, so verstößt man gegen die ganz offenbare Absicht des Textes, welcher zweifellos auf die *κοινωνία* den alleinigen nud starken Accent legt. Die Scheidung der Gebiete ist nichts weiter als die naturgemäße Arbeitsteilung. Dies sollte sich von selbst verstehen, wenn man wie Clemen erfreulicherweise thut, zugiebt, daß dieselbe nicht ethnographisch, sondern geographisch zu verstehen ist. In der That, — was soll denn die Abmachung bedeuten, daß etwa in einer Stadt wie Korinth Paulus nur den Heiden, die Urapostel aber den Juden predigen sollen? Daß das Unsinn ist, leuchtet ein. Aber wenn jene Abmachung als eine peinliche Grenzscheide verstanden war, so wäre damit gesagt worden, daß Paulus im Occident zwar den Heiden predigen dürfe, aber nicht den Juden, die dann also von der Evangeliumspredigt überhaupt ausgeschlossen worden wären? Denn die Urapostel sollen ja im Osten bleiben, wo sie ebenfalls wieder nur den Juden, nicht aber den Arabern, Syrern und Ägyptern predigen dürfen. Das ist natürlich doppelter Unsinn. So bleibt nur übrig, daß man auf Grund der Gottgegebenen Erfolge des Paulus ihm die große Heidenwelt des Westens zuwies. Daß die westlichen Diasporajuden dann mit unter seine Aufgabe fielen, verstand sich von selbst. Aber a parte potiori war seine Wirksamkeit eben Heidenpredigt. Daß es sich nicht um eine scharfe Abgrenzung der Missionsgebiete gegeneinander gehandelt hat, lehrt auch schon die Thatsache, daß judaistische Emissäre in die Gemeinden eindrangen, und von Paulus auch nie auf Grund des Vertrages hinausgewiesen sind. Man sieht, die Abmachung war in sich vieldeutig und nichts weniger als ein Grenzvertrag. Thatsächlich entspricht dem auch sein Verhalten,

wie selbst die Apostelgeschichte — man möchte sagen: wider Willen — bezeugt. Denn das freilich läßt sich nicht in Abrede stellen, daß ihre Erzählungen im allgemeinen von der Absicht beherrscht sind, die Judenpredigt des Paulus in den Vordergrund zu schieben und überall den Widerstand der Juden und ihre Verfolgungen hervorzuheben. Aber diese durchgehende Absicht wird doch teilweise paralysiert durch Andeutungen und Lücken, die wir in anderem Sinne deuten müssen. Wie wir z. B. aus dem 1. Thessalonicherbrief wissen, hat der Schwerpunkt der Wirksamkeit des Paulus keineswegs in der öffentlichen, speziell in der Synagogenpredigt gelegen, sondern in der stillen Bemühung um die Einzelnen (1, 11), bei der Arbeit (1, 9), in Hausbesuchen (1, 7 f.). Dasselbe bezeugt auch die Apostelgeschichte, wenn sie den Paulus vor den ephesinischen Ältesten sagen läßt (20, 20 f.): *οὐδὲν ὑπεστειλάμην . . . τοῦ μὴ ἀναγγεῖλαι ὑμῖν καὶ διδάξαι ὑμᾶς δημοσίᾳ τε καὶ κατ᾽ οἴκους, διαμαρτυρόμενος Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησιν τὴν εἰς θεὸν μετάνοιαν καὶ πίστιν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν.* Man sieht, daß hier zum mindesten neben der Synagogenpredigt eine umfängliche häusliche Wirksamkeit angenommen wird (vgl. 20, 34. 35). Das ergiebt sich aber auch daraus, daß die Synagoge von Paulus nur an den Sabbaten besucht wurde. Bei diesen Erzählungen pflegt der Verf. die ganze Wochenarbeit zu ignorieren. Daß sie deswegen aus dem Leben des Paulus nicht gestrichen werden darf, versteht sich von selbst. Auf ihr ruht in Wirklichkeit der Schwerpunkt. In Philippi dauert es denn auch sogar nach dem Wirbericht 16, 12 *ἡμέρας τινάς*, ehe Paulus sich zu der Judengemeinde in eine Beziehung setzt. Wenn es z. B. in Korinth anders ist, so liegt das, wie ein zweifellos zuverlässiger Bericht erzählt, daran, daß Paulus bei dem Juden Aquila Quartier und Arbeit sucht (18, 1 ff.) und damit hier einen Stützpunkt für seine Arbeit findet. Bei Thessalonich wird (17, 1) ausdrücklich hinzugefügt, daß es hier eine *συναγωγὴ τῶν Ἰουδαίων* gegeben habe, — wohl im Unterschied von Philippi, wo nur eine *προσευχὴ* war. Hier war also eine Judengemeinde von größerer Bedeutung vorhanden, darum scheint Paulus hier von vornherein sich stärker für die Juden interessiert zu haben, zumal da der Weg zu den

religiös angeregten Heiden hier wie anderwärts durch die Synagoge führte. Ich vermag in diesen Schilderungen der Apostelgeschichte, bei denen allerdings die Judenpredigt stärker betont sein wird, als es der historischen Wahrheit entspricht, keinen Widerspruch gegen die Abmachungen in Jerusalem zu erkennen. Daß der Schwerpunkt in der Heidenpredigt lag, blickt auch hier immer hindurch. Und der berühmte Bruch mit der Judenmission (13, 46; 18, 6; 19, 9) ist, schon weil er sich in der Apostelgeschichte dreimal wiederholt, nichts weniger als ein prinzipieller Übergang zur Heidenmission überhaupt, sondern in den betreffenden Orten, wo die Judenschaft sich widerspenstig gezeigt hatte, läßt Paulus sie gehen und widmet sich fortan den Heiden. Nur 13, 46, also vor dem Apostelkonzil steht die eigentümliche Formel: *ὑμῖν ἦν ἀναγκαῖον πρῶτον λαληθῆναι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ.* Hier mag sie ursprünglich sein; Paulus mag wirklich anfangs so gestanden haben. Aber nach den Abmachungen in Jerusalem fehlen solche prinzipiellen Aussprüche. Hier bedeutet die Judenpredigt nicht mehr die Hauptsache, die zuerst zu erledigen ist. Sondern bisher war ihm die Synagoge ein bequemer Stützpunkt, den er dann sowohl in Korinth, wie in Ephesus mit einer andern Ortsgelegenheit vertauschte.

Sehr viel leichter lassen sich die andern beiden Argumente Clemens zurückweisen. Es ist wahr: nirgends beruft sich Paulus für die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen auf das ausdrückliche Zugeständnis der Urapostel, nirgends unterstützt er seine Kollektenbitten durch den Hinweis auf den ihm in Jerusalem gewordenen Auftrag. Aber ist das irgend wunderbar? Das eigentümliche Schweigen des Apostels über die Urapostel in den Korintherbriefen und den Römerbrief ist erklärlich genug, ja erst recht verständlich, wenn der Galaterbrief vorherging. Man wird zugeben, daß der Galaterbrief von einer sehr scharfen Stimmung gegen die jerusalemischen Apostel diktiert ist. Der häufige Ausdruck *οἱ δοκοῦντες* mag indifferent sein, aber das Wort 2, 8ᵃ ist unter allen Umständen, wie man es auch deuten möge, eine fast leidenschaftliche Verwahrung gegen alle etwaige Überordnung dieser *πρὸ ἐμοῦ ἀπόστολοι* über ihn selber. Mag man nun konstruieren: *ὁποῖοί ποτε ἦσαν οὐδέν μοι διαφέρει* oder: *ἀπὸ δὲ „τῶν δοκούν-*

των“ εἶναί τι . . οὐδέν μοι διαφέρει — in jedem Falle spricht hier weder eine große Pietät, noch auch nur die Willigkeit, sie besonders anzuerkennen. Und schärfer kann man sich doch wohl kaum ausdrücken, als es Paulus über Kephas thut, wenn er 2, 11 sagt: κατεγνωσμένος ἦν, er war kompromittiert, weil er nicht den geraden Weg der Wahrheit des Evangeliums wandelte (2, 14). Der Antiochenische Streit scheint eine tiefe Entfremdung zwischen ihm und Kephas herbeigeführt zu haben. Wollte man doch lieber dies anerkennen, anstatt die Schärfe des Tones, von welcher der Brief diktiert ist, schon hineinzutragen in die Jerusalemischen Verhandlungen, welche er schildert und zwar in einem, trotz aller Schärfe, freundlichen Lichte (δεξιὰς ἔδωκαν κοινωνίας)! Bei einer Natur, wie Paulus war, wird man verstehen, daß nach jener Entfremdung, von der der Galaterbrief berichtete und selber in seiner Stimmung Zeugnis ablegte, die Urapostel für ihn als Nothelfer und Zeugen für seine Missionspraxis und Lehren nicht mehr existierten. Er hätte seine ganze Persönlichkeit verleugnen müssen, wenn er fortan die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen noch durch eine Berufung auf sie hätte verteidigen wollen. Ganz abgesehen davon, daß es seiner Natur sehr viel mehr entsprach, solche Gedanken auf eigene Füße zu stellen durch Dialektik, Schriftbeweis und Erfahrungszeugnis. Clemen freilich verweist zum Beweis des Gegenteils auf 1 Kor. 9, 5; 15, 5. 7, wo Paulus sich auf das Beispiel und die Erfahrungen des Petrus, Jakobus und der Zwölf berufen habe. Mithin könne der 1. Korintherbrief nur aus der friedlichen Zeit vor dem Galaterbriefe stammen. Hier ist nun zu sagen, daß die Aufzählung der Christuserscheinungen in Kap. 15 nichts für eine freundliche Stellung zu den Urapostelen beweist. Es handelt sich hier einfach um eine Art von festem Lehrstück, welches Paulus sine ira et studio reproduziert. Und die Erwähnung des Kephas 1 Kor. 9, 5: *μὴ οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν . . . ὡς καὶ οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι καὶ οἱ ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου καὶ Κηφᾶς; ἢ μόνος ἐγὼ καὶ Βαρνάβας οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν μὴ ἐργάζεσθαι;* — ist viel eher als ein gereizter Seitenblick zu verstehen, denn als ein Beispiel, auf das er sich gerne beruft. Schon die besondere Hervorhebung des Kephas neben *οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι*

ist wohl nicht unabsichtlich und hat einen scharfen Accent. Das hängt damit zusammen, daß überhaupt im 1. Korintherbrief nur gegen die Kephaepartei eine scharfe Stimmung herrscht, wie sofort zu beweisen sein wird.

Was die Kollektensache betrifft, so hätte natürlich Paulus an sich wohl die Bitte — denn von mehr als von einer Bitte wird man nicht reden dürfen — der Urapostel als Grund seiner Bitte angeben können. Aber ist es nicht, gerade wenn sie nach der eingetretenen Entfremdung unternommen wurde, nur zu verständlich, daß Paulus in jeder Weise die völlige Freiwilligkeit dieser Unternehmung hervortreten ließ. Ist es doch seine Art immer gewesen, alle seine Anforderungen an die Gemeinde auf die tiefsten religiösen und sittlichen Motive zu stellen statt auf äußerliche zufällige Gelegenheitsursachen. Schließlich handelt es sich um die Frage, ob Gal. 2, 10 wirklich besser so zu deuten ist, daß Paulus mit *ἐσπούδασα . . . αὐτὸ τοῦτο* sich auf die eben in Rede stehende Jerusalemreise 2, 1 ff. beziehe, so daß das *ἐσπούδασα* plusquamperfektisch stünde (vom Standpunkt der Abmachungen aus lag das *σπουδάζειν* schon in der Vergangenheit). Ich weise diese auch von Spitta vertretene Deutung jetzt zurück (anders a. a. O. S. 538 ff.). Denn der Wortlaut mit seinem *αὐτὸ τοῦτο* betont nur, daß Paulus eben dies zu thun sich bemüht habe. Er hebt aber nicht hervor, daß eben damals Paulus bereits diesen Eifer bewiesen habe. Wenn Spitta schreibt: „Von einer Bemühung des Paulus um eine Kollekte für die judenchristlichen Gemeinden nach dem Apostelkonzil und vor Abfassung des Galaterbriefes ist nichts bekannt", — so hat er die Stelle 1 Kor. 16, 1 übersehen, wo Paulus erzählt, daß er den Gemeinden Galatiens Aufträge gegeben habe. Diese Stelle liegt doch wohl auch nach Spittas Chronologie nach dem Apostelkonzil. Und der Befehl an die Galater ist offenbar derselbe, an den Paulus Gal. 2, 10 erinnert.

3. Wie aber steht es mit den Stadien des Kampfes Pauli gegen die Urapostel bezw. ihre judaistischen Emissäre? Nach Clemens Auffassung bezeichnet hier der Galaterbrief den Höhepunkt, weswegen er der letzte sein müsse. Hier handelt es sich wesentlich

um die Auffassung der Korintherbriefe [1]). Es fragt sich, ob die Polemik der Korintherbriefe und des Galaterbriefs eine aufsteigende Linie darstelle, wie Clemen behauptet.

Clemen sagt, nirgends in den Korintherbriefen bekämpfe Paulus die Urapostel. Da nun der Galaterbrief eine sehr scharfe Stellung ihnen gegenüber zeige, so müsse er später sein. Jene erste Behauptung ist richtig und falsch. Denn direkt nennt Paulus die Urapostel bei seiner Polemik nicht. Aber ich wenigstens zweifle nicht, daß die Korintherbriefe von einer mindestens ebenso scharfen Stimmung gegen Jerusalem erfüllt sind, wie der Galaterbrief, nur noch um ein Gran Pathos bereichert, da Paulus hier seine eigenste Schöpfung bedroht sah. Zum mindesten kann ich von einer respektvollen oder freundschaftlichen Haltung nichts entdecken. Schon daß die Männer so verschwindend selten genannt werden, ist in dieser Beziehung verdächtig: er redet nicht gerne von ihnen. Und wo er's thut (1 Kor. 15), redet er ganz objektiv oder (1 Kor. 9) gereizt genug von ihnen. Aber es giebt Stellen, in denen unter der Decke ein starkes leidenschaftliches Feuer der Abneigung und Selbstwehr glüht. Namen dürfen da nicht ausgesprochen werden, wenn der Brand nicht in hellen Flammen auflodern soll. Ebenso wie Gal. 5, 10 (*ὁ δὲ ταράσσων . . . ὅστις ἂν ᾖ*) wird in allgemeinen, aber nur zu verständlichen Andeutungen geredet. Wer kann sich diesem Eindruck z. B. bei 1 Kor. 3, 10—17 entziehen? Das Recht, diesen Passus auf die Kephaspartei bezw. ihren Helden zu beziehen, muß hier nun freilich kurz begründet werden. Wie man auch über das Vorhandensein einer „Christuspartei" denken möge [2]), so viel ist

1) Den Römerbrief können wir der Einfachheit wegen ganz beiseite lassen. Von dem judaistischen Streit ist in ihm, so viel ich sehe, nur noch eine undeutliche Spur vorhanden. Die Darstellung des Paulinischen Evangeliums hat hier eine völlig andere Front. Nicht gegen Judaisten, welche die Beschneidung fordern (Clemen), ist der Brief gerichtet, sondern er ist eine Apologie seines Evangeliums, berechnet darauf, den römischen Heidenchristen einen Standpunkt gegen die Propaganda der jüdischen Synagoge zu geben.

2) Exegetisch läßt sie sich aus 1 Kor. 1, 12 natürlich nicht wegschaffen. Aber gestrichen werden müssen die Worte *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* aus folgenden Gründen: 1) Es ist und bleibt eine logische Unmöglichkeit, von einer Zerteilung Christi zu reden, wenn eine Partei Christus ganz für sich in Anspruch

sicher, daß im 3. Kapitel von ihr nicht die Rede ist. Nicht nur 3, 22 f. schweigt von ihr — es fehlt überhaupt an Merkmalen, die auf sie hinweisen [1]). Wichtig ist nun der oft beobachtete Stimmungswechsel innerhalb des Kapitels. In 3, 3—9 setzt sich Paulus mit der Apollos-Partei auseinander. Mit ihrem Helden stellt er sich durchaus auf eine Stufe, insofern als sie beide von Gottes Segen abhängig sind und ihm dienen. Daß Paulus gepflanzt, Apollos begossen hat, ist hier ein unwesentlicher Unterschied. Ganz anders wird die Stimmung von 3, 10 an. Mit dem schroffen Wechsel des Bildes setzt eine andere Betrachtung ein. Pflanzen und begießen sind ein Werk, aber Grundlegen und Weiterbauen kann in sehr verschiedener Richtung sich bewegen. So klingt es denn schon aus einer andern Tonart, beinahe drohend, wenn Paulus dem *ἐποικοδομῶν* zuruft: *ἕκαστος βλεπέτω πῶς ἐποικοδομεῖ.* Ja, wenn er daran erinnert, daß das Fundament nicht geändert werden könne, so schwebt ihm vielleicht schon die Ahnung vor, daß man auch das versuchen könne, wie es denn nach II, 11, 4 f. geschehen ist. Aber zur vollen Schärfe erhebt sich die Polemik mit V. 16 f.: *εἴ τις τὸν ναὸν φθείρει, φθερεῖ τοῦτον ὁ θεός.* Drohender kann man sich nicht ausdrücken. Dieser *τις* kann natürlich nicht Apollos oder sein Agent sein, sondern jemand anders. Da bleibt aber doch wirklich keine andere Möglichkeit, als an die Führer und Agenten der Kephaspartei zu denken, denn in dem Rückblick V. 22 werden Paulus, Apollos, Kephas genannt. Aber das ist nun das Eigentümliche, daß Paulus hier die Person sich gewissermaßen absichtlich fernhält. Er will und kann nicht sagen, daß hinter den

---

nimmt. Daran ändern auch Schmiedels neueste Gegenbemerkungen (HC, II, 1², S. 98) nichts. 2) In der Stelle 1 Clem. 47, 3 f., die hier einfach als ältester Textzeuge zu gelten hat, fehlen die betr. Worte. 3) Die angebliche Christuspartei verschwindet im 1. Korintherbrief völlig, besonders fehlt sie 3, 22 f. Sie ist aber auch im 2. Korintherbrief nicht wiederzufinden, da *οἱ τοῦ Χριστοῦ ὄντες* zweifellos irgendwie mit Jerusalem zusammenhängen, also eher mit der Kephaspartei zu thun haben, selber aber keine Partei sind. 4) Die Christuspartei ist neben der Kephaspartei unvorstellbar.

1) Schmiedels Annahme, daß 3, 23 *Χριστὸς θεοῦ* eine Widerlegung der Christuspartei sei, ist ja sehr fein, aber eben doch wohl zu fein, da man den eigentlich polemischen Gedanken doch erst mit Mühe herausspinnen muß.

Bestrebungen, die er im Auge hat, Kephas stehe. Darum drückt er sich hypothetisch aus: Wenn einer den Tempel Gottes zerstört ... Das ist eben das Charakteristische der Situation: Er kann nicht mehr einfach sagen, daß Kephas selber eine auf ihn gegründete Partei desavouieren würde, weil sie beide völlig eins seien, so wie er es von Apollos sagen kann; entweder weiß er nicht, wie Kephas steht, oder er hat das wohlbegründete Mißtrauen, daß Kephas jene Partei nicht ungern sehen würde, daß sie sich vielleicht mit Recht auf ihn berufe. Die eigentümliche Gereiztheit, die aus diesen Zeilen trotz aller Bemühung, sie niederzuhalten, hervorbricht, kann ich mir nur nach dem Bruche in Antiochien psychologisch erklären. Übrigens setzt sich diese Stimmung in das 4. Kapitel hinein fort. Auch hier ist ein ähnlicher Stimmungswechsel zu beobachten. Während der Abschnitt, den Paulus auf sich und Apollos bezogen wissen will (4, 6), 4, 1—6 milde ist und ehrgeizige Streitigkeiten nur durch den Hinweis auf die allein erforderliche Treue abschneidet, geht 4, 7—21 aus einer anderen Tonart. Es fragt sich, gegen wen sich die scharfe, sarkastische (4, 8), bittere (4, 9—13), drohende (4, 20) Polemik richtet. Angeredet ist gewiß die ganze Gemeinde in V. 7—10. Aber woher stammt die Überhebung, von der sie befallen ist? Vielleicht läßt sich darüber auf Grund von V. 14—21 etwas Näheres sagen. Paulus hält, da er, wie es scheint, von der Gemeinde vergessen oder vernachlässigt ist (4, 8 f.), für nötig, gegenüber den *παιδαγωγοί* V. 15, sich selber in Erinnerung zu bringen und sich zum Vorbilde aufzustellen. Gegenüber dem Apollos wird er das kaum nötig gehabt haben. Mögen auch viele in der Gemeinde für diesen Lehrer begeistert sein, — damit haben sie sich doch noch keines Abfalles von Paulus schuldig gemacht, denn im wesentlichen fühlt er sich mit Apollos eins. Wenn er 4, 16 fordert: *μιμηταί μου γίνεσθε*, so scheint er die Gemeinde als von den richtigen, von ihm gelehrten Wegen abgekommen zu betrachten. Darum schickt er den Timotheus ὃς *ὑμᾶς ἀναμνήσει τὰς ὁδούς μου τὰς ἐν Χρ. Ι., καθὼς πανταχοῦ ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ διδάσκω.* Meist erklärt man, durch *μιμηταί* und *ὁδοί* veranlaßt, dies so, daß Paulus hier den Lesern durch Timotheus seinen sittlichen Lebenswandel, speziell seine De-

mut vor Augen halten lassen wolle. Ich möchte darauf aufmerksam machen, daß nicht nur eine Reihe von Ausdrücken [1]), sondern die Sache selber, die in unserm Kapitel verhandelt wird, in 9, 1—18 wieder aufgenommen wird [2]). Ich meine, daß schon hier die Frage der apostolischen Verpflegung Pauli im Hintergrunde liegt. Denn die natürlichste Deutung von V. 17 bleibt doch, daß *ὁδοί* nicht der Inhalt, sondern die Art, die äußeren Bedingungen des Lehrens sind. In Verbindung mit der Vermutung der *φυσιούμενοι* in V. 18, daß er nicht kommen werde, macht diese Stelle den Eindruck, daß man schon damals dem Paulus den Verzicht auf die Verpflegung als Mangel an dem richtigen apostolischen Selbstvertrauen ausgelegt hat. Hiergegen verteidigt er sich dann ausführlich 9, 1—18. Auf alle Fälle haben die *τινές* (V. 18), um deren Einfluß willen Paulus hier die Gemeinde anredet, die apostolische Persönlichkeit des Paulus bereits angegriffen, und es kommt schließlich auf eine Kraftprobe gegenüber ihrer Unverschämtheit an (V. 19). Es ist nun nicht anzunehmen, daß diese *τινές* der Apollospartei angehören, höchstens der Christuspartei, und wer deren Vorhandensein leugnet, wird nur an die Führer der Kephaspartei denken können. Auch die Verteidigung in 9, 1—18 mit ihrem besonders accentuierten Seitenblick auf Kephas und ihrer Berufung auf Schrift und Herrenwort verstände sich gut, wenn sie gegenüber der Kephaspartei geschrieben wäre. Falls das richtig ist, und falls zugestanden ist, daß 2 Kor. 10—13 die Urapostel wenigstens für Paulus im Hintergrunde stehen, wenn er sich auch nicht völlig über ihre Haltung klar sein mag, so ist damit bewiesen, daß die Korintherbriefe eine Entfremdung, eine Kühle, ein Mißtrauen gegen Jerusalem voraussetzen, welches nur nach dem Vorfall in Antiochien denkbar ist, undenkbar dagegen vor dem Vertrag in Jerusalem, von dem Paulus den besten Eindruck hatte. Das Schweigen

---

1) 4, 3: *ἀνακρίνειν*; 9, 3: *τοῖς ἐμὲ ἀνακρίνουσιν*. 4, 1: *οἰκονόμους*; 9, 17: *οἰκονομίαν πεπίστευμαι*.

2) Den Teilungsversuch im 1. Korintherbrief, den Clemen jetzt (Einheitlichkeit der paul. Briefe) vorschlägt, halte ich für verfehlt und unglücklich, ohne hier eine Begründung geben zu können.

über die Personen in den Korintherbriefen redet deutlicher, als es häufige Erörterungen hätten thun können.

4. Eine aufsteigende Skala beobachtet Clemen besonders darin, daß erst im Galaterbrief Paulus seinen Apostolat verteidige, während dieser in den Korintherbriefen noch nicht angegriffen sei. Aber im Galaterbrief verteidigt Paulus, um Clemens eigene Ausdrücke zu gebrauchen, nicht seinen Apostolat, sondern die Unabhängigkeit seines Apostolats von den Uraposteln. Im 2. Korintherbrief dagegen steht die Sache umgekehrt. Clemen will zwar Stellen wie 2 Kor. 12, 12 abschwächen, aber es gelingt ihm nicht, die ausdrückliche Berufung auf die *σημεῖα τοῦ ἀποστόλου* hinfällig zu machen. Überhaupt, wer kann denn verkennen, daß der Angriff wie die Verteidignng im 2. Korintherbrief bedeutend schärfer und leidenschaftlicher ist als im Galaterbrief?

Am meisten Gewicht legt Clemen selber auf das Verhalten Pauli zum jüdischen Kultus. Während Pl. die Beteiligung an ihm im Galaterbrief auf das Schärfste verurteilt, hat er noch 1 Kor. 16, 8 nach den jüdischen Festen gerechnet und 1 Kor. 5, 7 „ohne ein Wort der Mißbilligung vorausgesetzt, daß die korinthische Gemeinde nicht einen christlichen Ersatz für das jüdische Passah, sondern dieses selbst feierte, und Röm. 14, 5 f. die . . . Feier besonderer Tage, d. h. vor allem des Sabbats als an sich gleichgültig angesehen. Der mögliche Einwand, Paulus habe der korinthischen Gemeinde, die damals noch nicht in nennenswerter Weise vom Judaismus infiziert war, das gestatten können, was er den galatischen verbieten mußte, weil es hier als heilsnotwendig bezeichnet wurde, verfängt nicht gegenüber jener denkbar schärfsten Verurteilung des ganzen Kultus, von der eben die Rede war. Hier war kein Schwanken oder gar eine Rückbildung möglich.“ Aber auch an diesem Punkte muß ich die Zuversicht Clemens als nicht berechtigt abweisen. Wenn Paulus die Festfeiern der Galater als Rückfall in ihr früheres Heidentum beurteilt (4, 9 f.), so wird er dazu guten Grund gehabt haben. Denn die Galater werden eben thatsächlich damit ihren früheren heidnischen Kultus und Glauben in einer neuen Form wieder aufgenommen haben, wie das tausendfältig im Katholicismus sanktioniert worden ist. Paulus

war weit davon entfernt, dies durchgehen zu lassen. Darum hat er den Galatern gegenüber die Beurteilung dieser Dinge als Adiaphora, die er sonst überall durchgeführt hat, nicht aufrecht erhalten können. So ist auch hier der schroffere Galaterbrief deswegen nicht der spätere [1]).

III. Die Lehraufstellungen der Paulinischen Briefe.

Der bestechendste Teil der Ausführungen Clemens sind die biblisch-theologischen Partieen. Es handelt sich ja wirklich noch immer um sehr unaufgeklärte Widersprüche zwischen den einzelnen Paulinen, besonders in der Lehre vom Gesetz und von der Rechtfertigung. Der schroffe Galaterbrief, der schon etwas marcionitischen Geist atmet und der „irenische" Römerbrief — sie sind wunderbare Erscheinungen nebeneinder. Es ist wirklich recht nützlich, einmal das Experiment Clemens mitzumachen und zu fragen, ob jene Widersprüche und Schwierigkeiten sich lösen lassen, indem man die Reihenfolge Galater Römer umkehrt. Clemen geht von dem psychologisch gewiß nicht unrichtigen Gedanken aus, daß gewisse Schärfen der dogmatischen Formulierung, wenn sie einmal ausgesprochen sind, nicht wieder abgeschwächt oder zurückgenommen werden können, weil damit das System von Grund aus verändert werden würde. Oder mit anderen Worten: Das Mildere, Unausgeführte, wobei noch nicht alle Konsequenzen gezogen sind, stellt immer den früheren, unfertigen Standpunkt dar. Namentlich in einem scharfen dogmatischen Streit ist die harmlosere, gegen Mißdeutungen nicht völlig geschützte Formel früher als die scharfkantige, unmißverständliche, unversöhnliche. Von diesem Standpunkt aus kann wohl der Galaterbrief als der spätere erscheinen. Als Unterstützung kommt für Clemen die Thatsache hinzu, daß der

1) Ein glückliches Argument Clemens ist das auf S. 204. Aus dem ἐνιαυτοὺς παρατηρεῖσθε Gal. 4, 10 schließt er, die Galater hätten schon mindestens 1 Sabbatjahr mitgefeiert, nämlich das von 54/55, daher sei der Galaterbrief mindestens in dieser Zeit anzusetzen. Aber man kann auch recht wohl das ἐνιαυτούς so fassen, daß die Galater grundsatzmäßig alle jüdischen Feste sich auferlegt hätten, ohne daß darum ein Sabbatjahr schon gefeiert zu sein braucht.

spätere Kolosserbrief gerade in den Lehren vom Gesetz dem Galaterbrief näher steht als dem Römerbrief.

Ich stelle nach Clemen zunächst einige Aussprüche aus den fraglichen Briefen zusammen, aus denen der Eindruck einer aufsteigenden Skala wohl entstehen kann. Ich sehe aber einstweilen ab von den Galaterstellen, die Clemen nur als Nachklänge, Reminiscenzen an den Römerbrief verstehen zu können meint. Sie erfordern eine gesonderte Behandlung.

Röm. 2, 25: *περιτομὴ μὲν γὰρ ὠφελεῖ ἐὰν νόμον πράσσῃς.* (1 Kor. 7, 19).	Gal. 5, 2: *ἴδε ἐγὼ Παῦλος λέγω ὑμῖν ὅτι ἐὰν περιτέμνησθε, Χριστὸς ὑμᾶς οὐδὲν ὠφελήσει.*
Röm. 2, 13: *οὐ γὰρ οἱ ἀκροαταὶ νόμου δίκαιοι παρὰ τῷ θεῷ, ἀλλ᾽ οἱ ποιηταὶ νόμου δικαιωθήσονται.* 2, 20: *ἔχοντα τὴν μόρφωσιν τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας ἐν τῷ νόμῳ.* 7, 12: *ὁ μὲν νόμος ἅγιος καὶ ἡ ἐντολὴ ἁγία καὶ δικαία καὶ ἀγαθή.* 14: *ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν.* 8, 4: *ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν . . .*	Gal. 2, 21: *εἰ γὰρ διὰ νόμου δικαιοσύνη, ἄρα Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν.*

Noch mehreres nennt Clemen, aber ich führe es nicht an, weil es nicht einwandfrei ist. Aufmerksam machen will ich noch auf S. 265 f., wo Clemen auf den Widerspruch innerhalb des Römerbriefes hinweist, daß nach 2, 13 die Vergeltung nach den Gesetzeswerken erfolgt, während nach 3, 20 u. a. Stellen eine Rechtfertigung aus Gesetzeswerken nach der Schrift überhaupt ausgeschlossen sein soll. Diesen Widerspruch, der u. a. die Theorie hervorgetrieben hat, Paulus stelle sich im 2. Kapitel des Römer-

briefs auf den Standpunkt der Gegner — diesen Widerspruch, der thatsächlich das ganze paulinische System durchzieht, erklärt Clemen so: „im Römerbrief bildet sich der Gegensatz zwischen Gesetzesbeobachtung und Glaube . . erst heraus“ (daher die geringere Konsequenz). „Der Galaterbrief verwendet vielmehr die Resultate, die doch dort gefunden werden, namentlich 2, 16. 21; 5, 2. 4 bereits als Prämissen.“ Wenn das richtig wäre, so wäre allerdings Clemens These bewiesen. Ich möchte nun in eine nähere Untersuchung des biblisch-theologischen Problems eintreten, weil es wichtig genug ist und ich der Überzeugung bin, daß es durch eine chronologische Umordnung, selbst wenn sie aus andern Gründen nötig sein sollte, nicht gelöst werden kann.

Was die Vergleichung im einzelnen anlangt, so ist nun allerdings das Urteil Clemens in mancherlei Weise anfechtbar, hauptsächlich exegetisch, aber auch insofern, als er die einzelnen Aussagen nicht aus der Situation heraus, in der sie geschrieben sind, würdigt.

S. ist z. B. gleich die erste Stelle Röm. 2, 25 im Vergleich mit Gal. 5, 2 erheblich anders zu beurteilen, wenn man die verschiedene Lage bedenkt, in der sie geschrieben sind. Im Galaterbrief handelt es sich ebenso wie im Kolosserbrief um Christen, welche ihre Heilsgewißheit stärken wollen, indem sie zu dem, was sie durch Christus bereits empfangen haben, das Gesetz noch hinzunehmen. Wer bereits durch die Taufe mit Christus verbunden ist und wer die Gal. 3, 2—5 geschilderten Erfahrungen gemacht hat und nun noch durch Beschneidung das Heil sich sichern will, von dem kann man wohl sagen, daß Christus ihm nichts mehr nützen werde (5, 2), daß er aus der Gnade gefallen, von Christus abgethan sei (5, 4). Denn er hat ja die *πίστις*, durch die allein er Christum und die Gnade angeeignet hat, das Vertrauen, weggeworfen, er hat Mißtrauen gegen Christus gefaßt, für ihn ist daher Christus wirklich umsonst gestorben (2, 21). Man kann verstehen, daß Paulus hier die allerschärfste Formulierung nicht scheut. Denn wer einmal die grundlegende religiöse Erfahrung gemacht hat, daß die Gnade Gottes ihn ohne alle zwingenden Voraussetzungen auf seiner Seite ergriffen hat (3, 2—5; 4, 9), für den bedeutet wirklich das Auf-

suchen eines neuen Weges zum Heil eine Verleugnung, eine Beleidigung der Gnade Gottes [1]).

Wie aber liegt die Situation im Römerbrief? Hier steht die Frage, ob die Christen sich beschneiden lassen sollen, überhaupt garnicht zur Verhandlung. Paulus redet 2, 12—29 so, daß er fortwährend Juden (oder Judenchristen?) apostrophiert. Er hat sich auseinanderzusetzen mit der Meinung, der Besitz des Gesetzes und der Beschneidung allein gestatte, dem Gericht mit Zuversicht entgegenzusehen und habe hierfür einen handgreiflichen Nutzen. Es handelt sich also thatsächlich nicht de lege ferenda, sondern um die Erwägung eines Rechtsanspruches auf Grund einer vorhandenen Sachlage. Wir können verstehen, daß er den angeredeten Juden (oder Judenchristen?) einstweilen garnicht Sätze wie Gal. 2, 21; 5, 2 ins Angesicht schleudern kann, wenn er überzeugen will. Er muß in etwas auf ihren Standpunkt sich begeben, und das thut er in den verhängnisvollen Worten 2, 13. 18. 20. 25; 3, 1. Accommodiert er sich hierbei oder spricht er in jenen Sätzen wirklich seine Meinung aus? Ich bin mit Clemen der Ansicht, daß es vorsichtiger ist, nicht um einer voreiligen Systematisierung willen bei dem Apostel hier Anpassung und Selbstverleugnung anzunehmen. Ich sehe durchaus keine Schwierigkeit darin, daß Paulus

---

1) Clemen betont, daß der Spruch 1 Kor. 7, 19: *ἡ περιτομὴ οὐδέν ἐστιν καὶ ἡ ἀκροβυστία οὐδέν ἐστιν, ἀλλὰ τήρησις ἐντολῶν θεοῦ* in Gal. 5, 6; 6, 15 charakteristisch verändert wiederkehrt: *ἐν Χριστῷ Ἰησ. οὔτε περιτομή τι ἰσχύει οὔτε ἀκροβυστία, ἀλλὰ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη* und 6, 15: *οὔτε γὰρ περιτομή τι ἐστιν οὔτε ἀκροβυστία, ἀλλὰ καινὴ κτίσις.* Das ist nun freilich kein Wunder, denn in beiden Galaterstellen hat Paulus eben durch *ἐν Χριστῷ* und durch *καινὴ κτίσις* angedeutet, daß er dies Wort auf den Christen beziehe. Ihm kann Beschneidung oder Vorhaut nichts mehr ausmachen, sondern für ihn kommt alles auf die Festhaltung der *πίστις* an. In der Korintherstelle hat aber Paulus offenbar das Wort, welches aus einem Apokryphum Mosis stammen soll, in seinem ursprünglichen Wortlaut citiert, der mit seinem Schluß: *ἀλλὰ τήρησις ἐντολῶν θεοῦ* sich auch innerhalb des Korintherkapitels seltsam genug ausnimmt. Richtig mag sein, daß Paulus, dem 1 Kor. 7, 20 ein judaistischer Gegensatz fehlt, kein Bedenken trug, diesen Wortlaut zu reproduzieren, während er ihn im Galaterbrief ändern mußte. Für die Chronologie läßt sich hieraus nichts schließen.

hier das pharisäische Vergeltungs- und Rechtfertigungsschema mit voller Überzeugung von sich aus anwendet. Er übt hier die empirisch-historische Betrachtung, daß zwar eigentlich der Grundsatz 2, 13 gelte, aber, da nach 3, 9—18 dann niemand bestehen könnte, ein neuer Grundsatz eintritt. Dies neue Weltprinzip taucht dann 3, 20. 21 u. s. w. auf und zwar als etwas so Neues, so völlig von dem alten Verschiedenes, und Gottes Natur vielmehr Entsprechendes, daß man hier allerdings einen Riß von großer Breite anerkennen muß. Die Gnadenlehre sprengt eben den Rahmen der Vergeltungslehre. Aber wir verstehen diesen Widerspruch innerhalb des Römerbriefes, wie wir ihn innerhalb des Paulus verstehen. Da, wo Paulus seine Gnadenlehre positiv entwickelt ohne Polemik, wo er einfach von seinen religiösen Erfahrungen Zeugnis ablegt, da tritt das Prinzip der *χάρις* in seiner Reinheit und in einer mit dem des Gesetzes inkommensurabelen Weise unverkürzt hervor, weil er keine Rücksicht auf eine andere Meinung zu nehmen braucht. Aber im 2. Kapitel setzt er sich nicht nur mit seinen Gegnern, sondern vor allem auch mit seiner Vergangenheit auseinander, und da muß er eben auf die alte Fragestellung bis zu einem gewissen Grade eingehen. Im Galaterbrief aber braucht er seine Gegner, die in seine Gemeinde eingebrochen sind, nicht so rücksichtsvoll zu behandeln. Da hat er nur darauf zu sehen, daß das christliche Leben in der Gemeinde von Fremdem ungetrübt bleibe. Ein Grund für spätere Abfassung des Galaterbriefes wäre aus der Zwiespältigkeit des Römerbriefs nur dann zu entnehmen, wenn diese Doppeltheit im Galaterbrief ganz verschwunden wäre. Das ist nun aber keineswegs der Fall, wenn naturgemäß auch die empirisch-historische Betrachtung hinter der ideal-prinzipiellen zurücktritt.

Wenn Gal. 3, 10 wirklich ein argumentum e contrario sein soll für den Satz, daß *οἱ ἐκ πίστεως εὐλογοῦνται σὺν τῷ πιστῷ Ἀβραάμ* — so muß man eigentlich hinzufügen, wie Clemen richtig bemerkt: *οὐδεὶς δὲ ἐμμένει πᾶσιν τοῖς γεγραμμένοις* rc. Hiermit haben wir aber die empirische Betrachtung: *οἱ ἐξ ἔργων νόμου* sind *ὑπὸ κατάραν*, weil sie faktisch das Gesetz nicht halten. Zu der ideal-prinzipiellen Anschauung wendet sich erst V. 11 f.,

ein in sich völlig abgerundeter Gedanke, dem nichts fehlt [1]); hier wird durch die Konfrontierung zweier Schriftworte der *νόμος* als Heilsprinzip völlig ausgeschieden. Man sieht also: Paulus hält es für nötig, den prinzipiellen Gedanken erst noch zu beweisen, die empirische Erkenntnis von der allgemeinen Sündhaftigkeit setzt er einfach voraus.

Wenn Paulus Gal. 3, 13; 4, 5 annimmt, daß ein Teil der Menschheit noch nicht vom Gesetze frei ist, so setzt er damit voraus, daß für diesen das Gesetz noch gilt. Dasselbe spricht er 5, 3 aus zwischen den so viel prinzipielleren Aussagen 5, 2 und 4: Wer sich einmal auf das Gesetz einläßt, für den gilt es ganz und gar in allen seinen Teilen mit Zwang. Also doch nichts anderes, als was auch Röm. 2, 12ᵇ. 13 u. s. w. steht. Ja sogar so weit vergißt Paulus seine große prinzipielle Ablehnung des Gesetzesweges 3, 15—20, daß er 3, 21 sagt: Wenn das Gesetz imstande gewesen wäre, Leben zu schaffen, dann würde wirklich aus dem Gesetz Gerechtigkeit kommen. Also es scheint doch wieder das Gesetz an sich ein durchaus zulässiger Weg zu sein, der nur empirisch sich nicht gangbar erwies, weil thatsächlich das Gesetz *οὐκ ἐδύνατο ζωοποιῆσαι*. Im Römerbrief drückt Paulus das so aus: *ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός* (8, 3) und *εὑρέθη μοι ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωὴν αὕτη εἰς θάνατον* (7, 10). Das ist thatsächlich, wie gegen Clemen behauptet werden muß, dieselbe Anschauung; wenn im Römerbrief die Schuld auf die *σάρξ* geschoben wird, so wird im Galaterbrief doch auch nicht ausdrücklich gesagt, daß das Gesetz an sich minderwertig, sündig gewesen sei. Das kann der Verf. des Galaterbriefes schon darum nicht meinen, weil er 5, 14 die Liebe als summarische Erfüllung des Gesetzes bezeichnet und damit die Christen dem *νόμος*, den er nun freilich als *νόμος Χριστοῦ* (6, 2) in eine höhere Sphäre gehoben denkt, seiner innersten Meinung nach unterworfen wissen will. Diese Anschauung unterscheidet sich in nichts von dem, was wir Röm. 8, 4; 13, 8 ff. lesen. Marcio-

1) Clemen hat hier die Sachlage nicht ganz richtig erkannt. Der von ihm ergänzte Satz gehört zu 3, 10 und nur dazu. 3, 11. 12 stehen ganz auf eigenen Füßen.

nitisch-schroffe Gedanken über das Gesetz dagegen finden wir auch im Römerbrief. Hier lesen wir 7, 4—6, wie Paulus den Stand im Gesetz und den Stand im Fleisch kurzerhand gleichbehandelt. Wir lesen 6, 14: *ἁμαρτία γὰρ ὑμῶν οὐ κυριεύσει· οὐ γάρ ἐστε ὑπὸ νόμον ἀλλὰ ὑπὸ χάριν.* Also, so lange man *ὑπὸ νόμον* ist, herrscht die Sünde über einen? So verfängliche Worte stehen im Galaterbrief nicht. Paulus erschrickt denn auch gebührend darüber: *ὁ νόμος ἁμαρτία; μὴ γένοιτο.* Dies ehrliche *μὴ γένοιτο* ist nun allerdings etwas bedenklicher Natur. So weit wir sehen, hat Paulus zu jener Folgerung, die er abweist, nur zu viel Anlaß gegeben. Was wir Röm. 7, 4—6; 8, 3; 6, 4—7. 10—14 lesen, hat Sinn nur unter der Voraussetzung, daß *νόμος*, *σάρξ*, *ἁμαρτία* alle drei einer Macht angehören, die Paulus am eigenen Leibe als feindlich und Gottwidrig empfunden hat. Aber er hat, wie es scheint, sich diese Konsequenzen betreffs des *νόμος* bisher nicht klar gemacht. Darum bemüht er sich im folgenden, die Güte und Vortrefflichkeit des *νόμος* mit Nachdruck hervorzuheben und alle Schuld auf die *σάρξ* zu schieben. So liegen innerhalb des 7. Römerkapitels entschieden zwei unvereinbare Anschauungen vor, derselbe Widerspruch, der zwischen Römer und Galater überhaupt bestehen soll. Aber gerade der Umstand, daß noch beides im Römerbrief friedlich nebeneinander besteht, ist für Clemen ein Beweis der früheren Abfassung. Im Galaterbrief sei diese Lehre schon völlig überwunden. Aber ist diese Fassung wirklich nötig? Muß man nicht geradezu umgekehrt sagen: Im Galaterbrief ist Paulus noch nicht bis an jene verfängliche Grenze gegangen, darum hat er den Abgrund, der sich vor ihm aufthut, noch garnicht bemerkt. Ja, hätte er sich einmal die verhängnisvolle Konsequenz klargemacht, wie im Römerbrief, so durfte er garnicht wieder auf diese Dinge zu reden kommen, ohne gleich jene nötigen Cautelen hinzuzufügen. Denn daß Paulus auch im Galaterbrief gegen den göttlichen Wert des Gesetzes noch nicht abgestumpft ist, sahen wir schon aus Gal. 5, 14. Gerade wenn Paulus so sehr von „den Theorieen des Römerbriefes“ beherrscht war, als er den Galaterbrief schrieb, warum ist ihm diese Gedankenreihe so ganz entfallen?

Was den Kolosserbrief angeht, so steht er dem Galaterbrief

allerdings näher in der Vorstellung von den στοιχεῖα τοῦ κόσμου und durch die Verbindung, in welche er Gesetz und Engelmächte miteinander bringt (Kol. 2, 14f.). Aber wenn er als die Wirkung des Todes Christi die ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός (2, 11), die Aufhebung des Gesetzes durch Annagelung an das Kreuz (2, 14) und das ἀποθανεῖν ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου = ἀπὸ τοῦ κόσμου (2, 20[a] u. [b]) bezeichnet, so ist diese Vorstellungsreihe eng mit derjenigen verbunden, welche Paulus Röm. 6; 7, 4—6; 8, 3 ausgesprochen hat, während im Galaterbrief außer dem abrupten 2, 19 nichts dergleichen vorkommt. Ja nach der Methode Clemens müßte man sogar sagen: Im Römerbrief sind diese Dinge abrupt, dunkel, kaum verständlich angedeutet, hier aber sind sie ausführlicher dargestellt. Wir müssen den Kolosserbrief hier zuhilfe nehmen, um den Römerbrief zu verstehen. Folglich ist der Kolosserbrief vor dem Römerbrief geschrieben. Paulus war, als er den Römerbrief schrieb, so erfüllt von den Theorieen des Kolosserbriefes, daß er diese Dinge nicht weiter erläutert, sondern als bekannt behandelt [1]). So urteilt nämlich Clemen mit Bezug auf die Stellen Gal. 2, 19; 3, 13f. 19. 22[a]. 23. 24; — sie seien, aus sich heraus unverständlich, nur aus parallelen Stellen des Römerbriefes zu verstehen. Mithin liege der Römerbrief bereits vor und beherrsche den Paulus durchweg. Ehe wir uns die Stellen näher ansehen, prüfen wir den methodischen Wert dieses auch schon von Steck [2]) vorgebrachten Argumentes. Wenn Clemen recht hätte, so müßte man also annehmen, die Galater hätten diese Stellen unmöglich verstehen können [3]), da sie doch den Römerbrief nicht kannten. Das mag hingehen. Paulus hätte also hier ohne Berücksichtigung des Ver-

---

1) Wenn Paulus 7, 1—3 das Beispiel aus dem Eherecht vorausschickt, so ist das eine Hilfsanalogie, die mit Rücksicht auf das Verständnis der Römer gewählt sein mag. Sie erklärt immer noch nicht, inwiefern der Tod, den die Christen mit Christus erlitten haben (7, 4), sie in eine Sphäre versetzen konnte, über welche der νόμος keine Gewalt hat. Hier wird einfach vorausgesetzt daß der νόμος nur im Gebiete der σάρξ herrscht.

2) Galaterbrief, 60. 69.

3) Dies nimmt Clemen S. 268 thatsächlich an.

ständnisgrades seiner Leser geschrieben, weil ihm die Reminiscenz aus dem Römerbrief vorschwebte. „Paulus war eben so erfüllt von den Theorieen des Römerbriefes, die deshalb aber auch keine bloßen Theorieen für ihn gewesen sein können . . . .“ Eine seltsame Vorstellung: nicht daß dem Apostel seine Lehren so selbstverständlich scheinen, daß er ein unmittelbares Verständnis für unzweifelhaft hielt, sondern daß er diese Theorieen immer nur in der Gestalt, die sie im Römerbrief haben, mit sich herumgetragen haben soll, das ist beinah komisch. Sind denn diese Gedanken erst in dem Augenblick aufgetaucht, als er sie im Römerbrief niederschrieb und sind sie nachher wieder bei ihm erloschen, so daß er nur, wenn er an seinen früheren Brief dachte, sie wieder in sich lebendig machen konnte? Wenn wir heute gewisse Aussagen des Galaterbriefs wirklich nicht verstehen können, ohne den Römerbrief zu Rate zu ziehen, so geschieht das, weil wir die spärlichen Reste der Gedankenwelt des Paulus, die wir besitzen, so gut benutzen, wie wir können. Es folgt aber nicht daraus, daß nicht die Galater aus der Predigt des Paulus oder aus ihrem sonstigen geistigen Horizont Mittel genug hatten, um diese Dunkelheiten zu verstehen. Aber wie steht es denn eigentlich um die von Clemen herangezogenen Stellen des Römerbriefes, die Licht geben sollen? Gal. 3, 19 soll geschrieben sein auf Grund von Reminiscenz an Röm. 3, 20 und 5, 20. Aber wie verhält es sich hiermit? Röm. 3, 20 taucht der Gedanke: *διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας* mit einer Plötzlichkeit auf, daß der Leser des Römerbriefs, der doch hier noch nicht an Röm. 5, 20 und 7, 7 denken kann, dadurch aufs äußerste überrascht wird. Der Sinn dieser Worte an dieser Stelle ist völlig unklar. Die sprachlich nächstliegende Deutung Fritzsches, die auch Clemen aufzunehmen scheint, daß hier wie 7, 7 von dem faktischen Kennenlernen der Sünde durch Erfahrung die Rede sei, würde in diesem Zusammenhang mehr als verfrüht sein. Und die dem entgegengestellte Auffassung (s. z. B. Weiß-Römerbrief) ist sprachlich schwer zu rechtfertigen. Also die Worte sind nichts weniger als klar. Um aber Röm. 5, 20 zu verstehen (*νόμος δὲ παρεισῆλθεν ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα*) müßte man doch eigentlich Röm. 7, 7 ff. schon kennen. In ihrem Zusammenhange sind die Worte

für eine Gemeinde, die zum erstenmale vom Evangelium des Paulus etwas hört, unverständlich. Die Stelle von der Gefangenschaft unter dem Gesetz Gal. 3, 23. 24 ist jedenfalls viel ausgeführter und deutlicher als das abrupte Wort Röm. 7, 6: *ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα.* Richtig ist, daß die Worte

Gal. 3, 22: *συνέκλεισεν ἡ γραφὴ τὰ πάντα ὑπὸ ἁμαρτίαν ἵνα ἡ ἐπαγγελία* rc.

merkwürdig und fragwürdig erinnern an

Röm. 11, 32: *συνέκλεισεν ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ.*

Auf diese Stelle hat schon Steck (S. 61) aufmerksam gemacht als auf einen Beweis für nicht ganz geschickte Benutzung des Römerbriefes durch den Verf. des Galaterbriefes.

Die Worte Gal. 2, 19: *ἐγὼ γὰρ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον,* sollen sich nur verstehen lassen aus Röm. 7, 10(?)4, vielleicht auch aus 8, 2. Aber damit ist angenommen, daß Paulus, als er dies schrieb, schnell eine sehr künstliche und feine Kombination jener drei Stellen vollzogen habe — eine sehr komplizierte psychologische Annahme. Da ist es denn doch einfacher, zu sagen, für Paulus seien dies überhaupt so feststehende Gedanken gewesen, daß er sie leicht und ohne jede Vermittlung auch da produzierte, wo er kaum nähere Erläuterungen gegeben hatte (vgl. auch 6, 14. 17). Aber sollte er nicht den Galatern, denen er den gekreuzigten Christus vor Augen gemalt hatte, auch über diese gewaltige Erfahrung gepredigt haben?

Inbezug auf die Rechtfertigungslehre behauptet Clemen, dieselbe könne 1 Kor. 1, 30 noch nicht innerhalb des Gesichtskreises Pauli liegen, weil hier *δικαιοσύνη* wegen des parallelen *σοφία* ebenfalls einen aktiven Zustand bedeute, *ἀπολύτρωσις* aber, weil zuletzt stehend, nicht die objektive Grundlage der *δικαιοσύνη* und des *ἁγιασμός* .... die erst auf Grund der Heiligung eintretende Versöhnung. Gegen diese Auffassung hat Schmiedel (HC z. St.) das Nötige gesagt. Ich mache nur noch darauf aufmerksam, daß *σοφία* mit den drei anderen Begriffen schon wegen seiner eigentümlich gesperrten Stellung keineswegs koordiniert ist. Es handelt sich im ganzen Abschnitt um die Frage, ob es auf *σοφία* irgendwie für

den Christen oder das Evangelium ankomme. Und Paulus kommt zu dem Schluß (Χρ. Ιησ.) ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ, ergänzt dann aber diesen Gedanken durch den weiteren sich ihm aufdrängenden, daß überhaupt alles Heilsnotwendige: δικαιοσύνη ἁγιασμὸς und ἀπολύτρωσις durch ihn gegeben sei. So ist δικαιοσύνη nach ἁγιασμός und ἀπολύτρωσις, nicht aber nach σοφία zu erklären. Dann liegt aber in δικαιοσύνη schon die ganze Rechtfertigungslehre, auf die der Apostel hier freilich nur anspielt. Daß sie 2 Kor. 3, 9 schon vorkommt, gesteht Clemen zu, fügt aber hinzu, „daß an dieser Stelle die Spekulationen des Galaterbriefes noch unbekannt sind“ und zwar auf Grund einer höchst bedenklichen Erklärung von 2 Kor. 3, 6 ff.: „Nur ganz nebenbei wird der allgemeine (?) Erfahrungssatz: der Buchstabe tötet, der Geist macht lebendig, auf den Alten Bund bezogen .... ohne daß dabei schon an die ausgeführten Theorieen des Römer- und Galaterbriefs zu denken wäre.“ Wie kommt nur Clemen dazu, jenen Satz vom Geist und Buchstaben als einen „allgemeinen Erfahrungssatz“ zu bezeichnen? Sollte es ihm wirklich begegnet sein, daß er das schöne, liberale Wort so verstünde, wie es tausendmal von aufgeklärten Leuten gebraucht wird, — ohne Beziehung auf die allerpersönlichsten Erfahrungen des Paulus? Niemand, der die Sache ernsthaft überlegt, kann zweifeln, daß hinter diesem allerdings sehr abrupten Satze all jene bitteren und seligen Erfahrungen stehen, die Paulus Röm. 7 u. 8 uns schildert. Nach Clemens Methode müßte der Römerbrief vor 2 Kor. geschrieben sein, nach unserer Meinung spielt die Chronologie hier überhaupt keine Rolle. Mag man es dem Paulus verdenken, daß er den Korinthern hier einen Satz zumutet, den sie schwerlich in seiner ganzen Tragweite auffassen konnten — gethan hat er's nun einmal.

Inbezug auf die Heilsbedeutung des Todes Christi meint Clemen ebenfalls eine Steigerung der dogmatischen Bestimmtheit in der Reihenfolge: 1 Thess., 1 Kor., 2 Kor. 13, 5, 2 Kor. 5, 15 ff., Röm., Gal. nachweisen zu können. Von Belang ist hier nur das Argument: „nachdem Paulus Gal. 2, 21 dem Tode Jesu eine solche Bedeutung abgewonnen hatte, daß er von seiner Thatsache aus gegen die Rechtfertigung durchs Gesetz argumentiert, da konnte

er ihn unmöglich so, wie 1 Kor. 2, 8 auf die Herren dieser Welt, d. h. die Dämonen, zurückführen, und II, 13, 5 .... als einen Tod aus Schwachheit bezeichnen". Dieser Ausführung, die auch wieder auf den ersten Blick etwas Blendendes hat, muß man Folgendes entgegenhalten. Die Stelle Kol. 2, 14. 15 nennt bekanntlich neben dem Gedanken der Aufhebung des Gesetzes im Tode Christi (2, 14) auch die Jesus feindlichen Engelmächte (2, 15) auf den ersten Blick freilich in umgekehrtem Sinne als 1 Kor. 2, 18. Denn hier wird ja von einem Siege, in der Kolosserstelle von einer Niederlage dieser Mächte geredet. Aber diese Verschiedenheit ist doch nur Schein. Wie kommt es denn, daß bei der Kreuzigung gerade dieser Sieg über die gottfeindlichen Mächte erwähnt wird? Das geschieht doch wohl deswegen, weil gerade hier diese Mächte eine thätliche Rolle gespielt haben. Der ganze Vorgang ist nach den Andeutungen der Briefe so zu rekonstruieren: Gerade in jenem Moment, als Gott Jesum den Engelmächten ganz preisgegeben hatte, da wandte sich in höchst dramatischer Weise das Blatt. Der Sieg, den sie errungen haben, wurde (in der Auferstehung?) von Gott zu einer völligen Niederlage umgewandelt. Indem sie durch das Gesetz (Gal. 2, 19; 3, 13) Jesum ans Kreuz brachten, haben sie ihm wider ihren Willen dienen müssen; denn der ganze Vorgang lief aus in eine definitive Verurteilung und Niederlage der — jenachdem — als *σάρξ*, *ἁμαρτία*, *νόμος* bezeichneten Mächte, weil die *ζωή*, die *δόξα* Gottes größer war als sie.

„Das war ein wunderbarer Sieg,
Da Tod und Leben rangen;
Das Leben, es behielt den Sieg,
Es hat den Tod bezwungen."

Also 1 Kor. 2, 18 schildert nur den ersten Akt des Dramas, dessen Ausgang Kol. 2, 15 beschreibt. Aber der 1. Korintherbrief ist überhaupt der Auffassung Clemens höchst ungünstig. Es ist richtig: 1 Kor. 6, 20; 7, 23 (*ἠγοράσθητε*) braucht nicht gerade nach Gal. 3, 13; 4, 5 gedeutet zu werden, aber diese Erkaufung muß doch für Paulus irgendein Korrelat haben, und das werden doch wohl die Geistermächte sein, in deren Gewalt nach 12, 2; 10, 20

die Korinther ehemals waren und denen sie durch Teilnahme an den Götzenmahlzeiten leicht wieder zur Beute fallen können.

Auch das ist nicht richtig, daß die Sühnebedeutung des Todes Christi nur 2 Kor. 5, 15 ff. und Röm. 3, 25 ff., dagegen nicht mehr im Galaterbrief vorkomme. Denn Gal. 3, 13 (*γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα*) ist nichts anderes ausgesprochen, als was 2 Kor. 5, 21 steht.

So lassen sich die biblisch-theologischen Schwierigkeiten, die ja nicht zu leugnen sind, durch eine chronologische Umstellung des Galaterbriefes nicht lösen. Wie sie gelöst werden können und müssen, kann nur eine Erörterung der einzelnen Briefe für sich zeigen, denn diese Widersprüche und Schwierigkeiten liegen in den Briefen selber, sie sind in sich nicht einhellig.

Man muß Clemen das Verdienst zusprechen, daß er durch seine Untersuchung den Finger auf eine Reihe offener Wunden in unserer Einleitungswissenschaft gelegt hat. Ich hoffe, daß man fortan nicht mehr mit der bisherigen Leichtigkeit die noch vorhandenen Probleme übersehen oder vertuschen wird. Aber zu ihrer Lösung bedarf es anderer Methoden als der von Clemen angewandten. Möge es dem Verf. gefallen, seine großen Gaben und Kenntnisse, seine ungewöhnliche Kombinationskraft zu zügeln, indem er sie in den Dienst einer strengen, einfachen, auf das Mögliche sich beschränkenden Exegese und Kritik stellt.

3.

Die Zusammensetzung von Apg. 1—5.

Von

Lic. Dr. Carl Clemen,
Privatdozent in Halle.

In meiner Schrift: Die Chronologie der paulinischen Briefe 1893, 97 ff. habe ich Apg. 6—28 auf ihre Zusammensetzung hin untersucht und möchte zur Ergänzung dessen im Nachstehenden die selbstverständlich schon damals erprobte Anwendbarkeit derselben Hypothese auf die fünf ersten Kapitel der Apostelgeschichte auch im einzelnen nachweisen. Ist doch eine solche Quellenscheidung zumal hier unumgänglich nötig, wo die Willkür, mit der der eine das verwirft, was der andere für absolut historisch hält, und umgekehrt, nachgerade unerträglich zu werden beginnt. Und wem es nun auch nicht gegeben ist, sein wissenschaftliches Gewissen gegen die Argumente, sei es der „Kritiker", sei es der „Apologeten" zu chloroformieren, so daß er unsere Kapitel weder en bloc für geschichtlich noch für ungeschichtlich erklären kann, der muß, will er nicht auf diesem für die Geschichte des Urchristentums hochwichtigen Punkte, nämlich betreffs des Verbindungsgliedes zwischen der Lehre Jesu und der ältesten Form des Paulinismus, auf sichere Erkenntnis überhaupt verzichten, hier zwischen Quellen und redaktionellen Zuthaten zu unterscheiden suchen. Das ist denn auch bereits seit ziemlich hundert Jahren geschehen, wenngleich zunächst in wenig befriedigender Weise.

Soweit ich sehe, schloß zuerst Bolten, Die Geschichte der Apostel von Lukas 1799, VII f. XVI. 35 f. (118. 270. 315), aus angeblichen Übersetzungsfehlern auf eine syrische Quelle des ganzen Buches. Diese Untersuchungen setzten dann Bertholdt,

Einleitung in die sämtlichen kanonischen und apokryphischen Schriften des Alten und Neuen Testaments III, 1812 f., 1332, Bleek, StKr 1836, 1038 f., Einleitung in das Neue Testament [4] 1884, 459 und B. Weiß, Kritisches Beiblatt zur deutschen Zeitschrift für christl. Wissenschaft und christl. Leben 1854, 73 ff. 84, Der petrinische Lehrbegriff 1855, 205, 3 fort, doch hat letzterer später selbst seine Aufstellungen zurückgezogen. (Einleitung in das Neue Testament [2] 1889, 570, 2.) Die gründlichste Erörterung aller in Frage kommenden Instanzen lieferte Kähler, StKr 1873, 492 ff. 511 f., blieb aber schließlich doch bei der Annahme aramaisierender Denk- und Schreibweise stehen, auf die schon Ziegler, Gablers Journal für theol. Litteratur 1801, 137, Heinrichs, Novum Testamentum graecum perpetua annotatione illustratum 1809, Proll. in act. app. 22, 18, Riehm, De fontibus actuum apostolorum 1821, 154 ff., Kuinöl, Commentarius in libros Novi Testamenti historicos IV, 1827, VI f. XVII, Credner, Einleitung in das Neue Testament I, 1836, 282, Schneckenburger, Der Zweck der Apostelgeschichte 1841, 153 ff., Schwegler, Das nachapostolische Zeitalter 1846, II, 99, Schwanbeck, Über die Quellen der Schriften des Lucas 1847, 36 ff. 114 f., Lekebusch, Komposition und Entstehung der Apostelgeschichte 1854, 404 f., Zeller, Die Apostelgeschichte 1854, 492, Ewald, Geschichte Israels VI, 1858, 37, Holtzmann, BL I, 1869, 213 hingewiesen hatten, während Nösgen, Kommentar über die Apostelgeschichte 1882, 16 f. und Scharfe, Die petrinische Strömung der neutestamentlichen Litteratur 1893, 53 f. 113 ff. vielmehr die Abhängigkeit von den LXX betonen.

Zugleich vermuteten Ziegler 128. 138 ff., Heinrichs 21, Bertholdt 1331 f. und Kuinöl XVIII in jener aramäischen oder hebräischen Grundschrift das *κήρυγμα* oder die *πράξεις Πέτρου*, ohne aber auch nur eine Berührung mit den erhaltenen Fragmenten, namentlich des ersteren nachzuweisen. Dazu hatte dieselben schon Kleuker, Apokryphen des Neuen Testaments 1798, 267 ff. als heidenchristlich, Bleek, Theol. Zeitschrift 1819, 144 genauer als alexandrinisch erkannt, während sie nach von Dobschütz, TU XI, 1, 1893, 66 f. den Uebergang von der altchristlichen zur

apologetischen Litteratur bezeichnen und rund im ersten Viertel des zweiten Jahrhunderts entstanden sind (vgl. auch Rovers, ThT 1893, 607, 1). Aber obwohl deshalb bereits Riehm 171 ff. und Zeller 509 jene Hypothese verwarfen, wurde sie doch von Volkmar, Die Religion Jesu 1857, 279. 282 ff. weiter ausgebildet. In den sechziger Jahren des ersten Jahrhunderts, so meinte er, habe die Erhebung des Judengeistes gegen das ursprüngliche, d. h. das Markusevangelium schließlich in der jüdisch-antipaulinischen Predigt Petri gegipfelt, die dann teils in der Apostelgeschichte, teils in den Clementinen verarbeitet worden sei [1]). Eine verwandte Grundlage beider wurde auch von Keim, PrKz 1872, 151 behauptet, während Lipsius, Die Quellen der römischen Petrussage 1872, 16 ff. 21. 23 ff. 28, 1. 45 f. 77 ff. 82 in den zur Erklärung der direkt antipaulinischen Züge in den Kerygmen des Petrus, der nach L. zweitältesten Quelle unserer jetzigen Homilieen und Recognitionen vorausgesetzten ebionitischen *πράξεις Πέτρου* aus dem Anfang des zweiten Jahrhunderts vielmehr schon unsere kanonischen Akten benutzt fand. Dagegen glaubte wieder Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte[2] II, 1875, 331; IV, 1877, 133 ff. 138 f. 238, 7, der sich im übrigen an Lipsius anschließt, die vielleicht im Gegensatz zu dem Bericht über Paulus' Reisen (dem Itinerarium des Lucas) entstandenen und diesen noch mit Namensnennung bekämpfenden Thaten des Petrus aus der Zeit um die Wende des ersten und zweiten Jahrhunderts (oder ihre Quelle) seien auch schon in der Apostelgeschichte verwendet. Ebenso haben gelegentlich Hilgenfeld, Einleitung in das Neue Testament 1875, 603 ff., Rovers (bei van Manen, Paulus I, 1890, 126) und Holtzmann, ZwTh 1885, 426 die *πράξεις Πέτρου* als Quelle unserer Akten bezeichnet, obwohl letzterer sonst gewöhnlich, ähnlich

---

1) Wie ich aus dem Referat von Wright, Critical Review 1893, 231 ff. und Rovers, ThT 1893, 595 ff. ersehe, ist dagegen nach Badham, The Formation of the Gospels 1892 der Grundstock jenes *κήρυγμα Πέτρου* 72 von Markus verfaßt und dann von „Lukas" mit dem zweiten Evangelium, das wieder aus zwei Quellen A und B bestand, und von Matthäus mit diesen Quellen A und B zusammengearbeitet, des weiteren aber auch noch in der Apostelgeschichte benutzt worden.

wie Holsten, Die drei ursprünglichen, noch ungeschriebenen Evangelien 1883, 8, 1. 20, 5. 32, 1 und Seufert, Ursprung und Bedeutung des Apostolates in der christlichen Kirche 1887, 78, nur im allgemeinen von einer judaistischen Grundschrift spricht (so in den Straßburger Abhandlungen zur Philosophie 1884, 29, Einleitung in das Neue Testament[3] 1892, 396). Wenn Steck, Der Galaterbrief 1888, 334 f. eine petrinische Apostelgeschichte als Quelle des Galaterbriefes annimmt, so fixiert er doch nicht ihr Verhältnis zur pseudoclementinischen Litteratur und zu unseren Akten, während er anderwärts (188) allerdings als deren Grundlage eine judenchristliche Apostelgeschichte, ja, wenn man will, das Kerygma des Petrus nennt. Unklar bleiben die Beziehungen zu den Clementinen bei den *περίοδοι* oder *πράξεις Πέτρου*, die van Manen a. a. O. als Quelle von Apg. 1—12 annimmt und auf die ich gleich nochmals zurückkomme.

Vorher ist noch von einer Reihe nicht viel weniger willkürlicher Quellenhypothesen über unsere Kapitel zu sprechen. Zu diesen gehören trotz zahlreicher treffender Einzelbemerkungen wegen ihrer nur postulierten Grundvoraussetzungen auch die Theorieen von Schleiermacher und Schwanbeck, von denen bereits anderwärts genügend die Rede war. (Chronologie 71. 79.) Ebenda ist über De Wette, Bleek, Zeller, Ewald, Overbeck, denen etwa noch Davidson, An Introduction to the Study of the N. T.[2] II, 1882, 137 anzuschließen gewesen wäre, das Nötige gesagt worden. Neuerdings ist dazu auch noch Scharfe 53 f. 113 f. 180 f. gekommen, nach dem Lukas, der traditionelle Verfasser der Apostelgeschichte, wie für den zweiten Teil derselben die doch wohl auch von ihm stammende Wirquelle, so für die zwölf ersten Kapitel eine Quellenschrift, die irgendwie in den Kreisen der jerusalemischen Urgemeinde entstanden und offenbar über die Schicksale des Petrus die genauesten Nachrichten mitzuteilen in der Lage sei, benutzt oder vielmehr einfach abgeschrieben habe (vgl. auch Blaß, Acta apostolorum 1895, 11). Dabei ist freilich all das einfach unter den Tisch gefallen, was doch schon Gfrörer, Geschichte des Urchristentums II, 1, 1838, 383 ff. und dann B. Weiß 570 ff. und TU IX, 3. 4, 1893, Sorof, Die Entstehung der Apostelgeschichte 1890,

Feine, JpTh 1890, 84 ff. und Eine vorkanonische Überlieferung des Lukas 1891, van Manen 125 ff. 142 ff., Spitta, Die Apostelgeschichte 1891 für den Nachweis von Quellen innerhalb jener Kapitel wirklich geleistet hatten. Zu ihnen ist seitdem noch J. Weiß, StKr 1893, 480 ff. gekommen, der im Gegensatz zu dem letztgenannten in Kap. 1—12 und 15 nur eine judenchristliche Quelle verwendet findet [1]). In der That war es, da wirkliche Unterschiede nicht dazu nötigten, immer etwas willkürlich, die einzelnen Episoden, die uns dort erzählt werden, zwei verschiedenen Quellen zuzuweisen. Denn da sie ursprünglich getrennt überliefert wurden, so mußten bei ihrer Zusammenarbeitung in jedem Fall — so gut wie bei den Logien und (Ur-) Markus — gewisse Fugen bleiben. Mithin zwingen zur Annahme verschiedener Quellen oder redaktioneller Zuthaten hier nur solche Widersprüche, die man demselben Verfasser unter keinen Umständen zutrauen kann. Das entscheidet vollends von vornherein gegen die allerneueste, überkünstliche Theorie von Jüngst, Die Quellen der Apostelgeschichte 1895.

Ich lege bei meinem Versuch nach wie vor den Text von ℵ A B zu Grunde, nicht aber von D, obwohl denselben neuerdings Blaß, StKr 1894, 86 ff., Acta 32 von der Kladde des Lukas hergeleitet hat, nach der dieser selbst eine Reinschrift (den Text von ℵ A B) gemacht habe. Diese Hypothese hat Dräseke, ZwTh 1894, 192 ff. gutgeheißen, während nach älteren auch Ramsay, The Church in the Roman Empire before a. d. 170, 1893.[8] 1893, 26. 36. 45 f. 52 ff. 87 ff. 95 f. 128 f. 140. 151 ff. 167. 393. 418 wenigstens an einigen Stellen den Text von D für ursprünglicher erklärt. Dagegen hat Chase, Critical Review 1894, 304 f. mehrere Bedenken gegen die Blaßsche Theorie vorgebracht, die auch mir wenigstens in dieser Form als unhaltbar erscheint. Selbst wenn Lukas der Verfasser der Akten wäre, so würde doch kein Schriftsteller seine eigene Darstellung nachträglich so abkürzen, daß sie minder glatt wird (vgl. auch Jüngst 131, 4). Das gilt aber von

1) Über ältere Interpolationshypothesen und Konjekturen referiere ich namentlich nach van de Sande Bakhuyzen und van Manen, conjecturaal-kritiek 1880. (Teylersche Preisschriften IX, 1. 2.)

der Lesart von ℵ A B gegenüber der von D namentlich an Stellen wie 13, 43 f.; 14, 2. 4. 7; 16, 35. 39; 19, 1. 14. Deshalb müßte man den ersten Text wenigstens von einem Abschreiber herleiten, der sich seine Sache leicht machte und so auf Kosten der Deutlichkeit kürzte. Indes auch das genügt noch nicht. Selbst der Text von D nämlich ist nicht ganz glatt; er schwächt zwar die Widersprüche ab, schafft sie aber nicht aus der Welt (vgl. Spitta 167. 169 f. 180. 220, Jüngst 104. 130 f. 156. 169, 1 und meine Chronologie 114 f. 120. 123. 129). So kann er auch nicht, was Blaß als eine zweite Möglichkeit bezeichnet, die erste Niederschrift gewesen sein, aus den Randbemerkungen zu der — man sieht nicht recht, wie — der Text von ℵ A B entstanden wäre (gegen Jülicher, Einleitung in das Neue Testament 1894, 387; vgl. Jüngst 104, 3). Immerhin ist auch jene Rezension, da sie eine genaue Kenntnis der Lokalitäten verrät, sicher sehr alt, nur nicht ursprünglicher als diese. Übrigens unterscheiden sich beide gerade in Apg. 1—5 nicht so sehr, daß für unseren Zweck viel darauf ankäme. Beginnen wir also sofort mit der angekündigten Quellenscheidung, für die die früher (Chronologie 80 ff.) aufgestellten Grundsätze in Kraft bleiben [1]).

1) Dagegen will und kann ich hier von dem andern, ebenda 95 ff. begründeten Prinzip absehen, obwohl ich es trotz Gercke, Gött. Gel. Anzeigen 1894, 577 ff. noch immer für richtig halte. Wenn derselbe nämlich, nachdem er bei mir eine „transcendentale (?) Untersuchung der Existenzberechtigung" von Quellen und Redaktionen vermißt, mir schließlich eine Verquickung der induktiven und deduktiven Methode vorwirft, so habe ich bisher immer mit der gesamten modernen Logik gemeint, das sei der einzig mögliche und richtige Weg, den eine wissenschaftliche Untersuchung zu gehen hat. Jene dann zur Deduktion verwendete Anschauung aber meine ich a. a. O. nicht „auf Grund sehr allgemeiner Erwägungen", sondern aus Apg. 28, 16—28, das ich allerdings als dem Leser genau bekannt voraussetzte, gewonnen zu haben.

Dagegen geht gerade Gercke, wenn er Hermes 1894, 373 ff. zum erstenmal das Problem scharf fassen will, doch in Wahrheit von lauter unbewiesenen, ja z. T. unbeweisbaren Voraussetzungen aus. Wenn Lukas die Apostelgeschichte wirklich verfaßt hat, so sagt er, dann stammen die Reise- oder Wirberichte — G. wechselt zwischen beiden Ausdrücken ab, als bezeichneten sie identische Größen, die er aber nirgends genauer begrenzt und andere bekanntlich sehr verschieden bestimmen — entweder von ihm selbst oder einem andern Be-

Der autor ad Theophilum beginnt mit einer Verweisung auf sein erstes Werk, das er bis zur Himmelfahrt fortgeführt

---

gleiter des Apostels. Letzteres ist unmöglich, da dann als geistiges Eigentum des Lukas, des langjährigen Genossen des Paulus, nicht viel mehr übrig bliebe, als ein Konglomerat von Füllstücken, die äußerlich zwar umfangreich genug sind, aber neben vielfach ganz farblosen Darstellungen auch genug historisch Falsches enthalten. Aber auch mit der ersteren Annahme kommt man nicht aus, da die Apostelgeschichte Lücken und Widersprüche zeigt. Das alles ist ja ganz richtig, wenngleich auch keineswegs neu und kaum in der Weise, wie es hier geschieht, zu beweisen. Denn daß Lukas keine Reisestation, kein Datum aus dem Leben des Paulus, vor allem keine Phase in der Entwickelung der Heidenmission als zu unwichtig beiseite lassen durfte, ist ein Postulat, so unhistorisch, wie nur irgend möglich. Renan, Les évangiles 1877, 441 sagt mit Recht ganz im allgemeinen: Écrire l'histoire ad narrandum, non ad probandum, est un fait de curiosité désintéressée, dont il n'y a pas d'exemple aux époques créatrices de la foi. Auf den Widerspruch, den G. zum andern zwischen Apg. 15, 23 (bez. 20) ff. und 21, 25 statuiert, komme ich später noch zurück; hier nur so viel, daß eine Maßregel, die die Urapostel ihrerseits ergriffen hätten, nicht mit *περὶ δὲ τῶν πεπιστευκότων ἐθνῶν ἡμεῖς*, sondern mit *ἡμεῖς δὲ περὶ κτλ.* eingeführt worden sein müßte. Doch wie gesagt, das Resultat gebe ich G. vollkommen zu, auch mit Bezug auf den ersten Teil der Akten; nur daß man es hier wiederum gewiß nicht auf diese Art beweisen kann. Oder ist denn der lukanische Ursprung des dritten Evangeliums auch nur in der Hauptsache so sicher, daß man von da aus gegen die gleiche Annahme betreffs der Apostelgeschichte argumentieren könnte? Ist nicht aller Wahrscheinlichkeit nach erst von dieser aus auch dem dritten Evangelium der Name des Lukas vorgesetzt worden? G. sucht freilich in letzterem paulinischen Einfluß nachzuweisen; aber ist denn damit schon die Autorschaft gerade des Lukas bewiesen?! Übrigens ist auch ersteres gerade auf dem hier eingeschlagenen Wege kaum zu erreichen; denn den Ausdruck *παραδιδόναι* Luk. 1, 2 konnte der dritte Evangelist kaum aus 1 Kor. 15, 3 (11, 23) entlehnen, wo er gerade nicht von Augenzeugen vorkommt, brauchte ihn aber auch nicht erst anderswoher zu entnehmen, da er schon in heidnischen Religionen t. t. war; *γέγραπται παθεῖν τὸν Χριστόν* und *τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ* Luk. 24, 46 hätte er besser, als aus 1 Kor. 15, 3 f., aus synoptischen Stellen, bezw. deren Quelle herübernehmen können — wenn es dessen überhaupt bedurft hätte und er nicht die Gemeindeüberlieferung auch von sich aus so hätte formulieren müssen; ebenso endlich *ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* Luk. 24, 47, wozu Röm. 3, 25 als Parallele anzuführen, schon der dortige Zusammenhang, sowie jeder beliebige Kommentar hätte verbieten können und sollen. Ob vollends das „Resultat", das G. von der sonach nicht bewiesenen und überhaupt nicht beweisbaren traditionellen Voraussetzung des lukanischen Ursprungs des dritten Evangeliums ge-

habe, fügt aber parenthetisch auch hier nochmals einen Bericht darüber an. Aus diesem Sachverhalt folgt direkt und indirekt sofort, daß

---

winnt, überhaupt denkbar und nicht längst schon mehrfach als unmöglich erwiesen ist: „diese Fragen hat der Verf. weder aufgeworfen, noch ex officio beantwortet.“ „Wer aber über verunglückte kritische Versuche so hart urteilt“, wie G., Gött. gel. Anzeigen 1894, 583. 590, „der sollte sich klar machen, daß er selbst in einem Glashause sitzt.“ Ich komme im übrigen auf die wenigen angeblichen Widersprüche, die G. zwischen dem Lukasevangelium und der Apostelgeschichte behauptet, gelegentlich im Texte zu sprechen; jetzt kehre ich noch einmal zu seiner Kritik meiner Analyse zurück.

Er beschäftigt sich besonders mit Apg. 15, da dessen Zerlegung wohl für jene angeblich aprioriſche Hypothese S. 97 eine wesentliche Grundlage gewesen sei. Das ist nun zwar, soweit ich mir bewußt bin, nicht der Fall gewesen; immerhin hat G. selbstverständlich durchaus recht damit, daß es auf das Urteil über dieses Kapitel für die Frage, die mich in erster Linie beschäftigte, vor allem ankommt. Ich hatte daselbst zunächst V. 5—12 ausgeschieden, da V. 1 u. 5 sich widersprächen und ebenso V. 12 u. 13 nicht zusammenpaßten. G. hält dem entgegen, V. 5 werde durch Gal. 2, 4 f. (ein Vorgang, den übrigens nicht man, sondern nur J. Weiß, StKr 1893, 508 ff. nicht nach Jerusalem verlegt), V. 1 indirekt durch Gal. 2, 1 ff. gedeckt. Ich habe das erstere nie bestritten und seitdem auch in meiner Schrift über die Einheitlichkeit der paulinischen Briefe 1894, 106 f. vertreten, dagegen das letztere ebenda zu widerlegen gesucht. Aber auch wenn von dem syrischen Antiochien vor Gal. 2, 11 dort überhaupt nicht die Rede ist — könnten denn nicht die orthodoxen Judenchristen sowohl in Jerusalem als in Galatien einheitlich vorgegangen sein? Gewiß — aber gerade dann sollten die in V. 1 u. 5 genannten in irgendwelche Beziehung zu einander gesetzt werden, was ich mit Spitta vermissen mußte (vgl. auch Jüngst 135 ff.). „Das eigentliche Problem hat“ G. „auch hierbei nicht erkannt“; daß ich die Pharisäer V. 5 für erfunden hielte, widerlegt sich gerade durch meine von ihm selbst angeführte Äußerung Chronologie 119. Ebenso muß ich an dem verschiedenen Gebrauch von *σιγᾶν* V. 12 f., den auch G. nicht beseitigt, fortdauernd Anstoß nehmen. Wenn er weiter von mir verlangt, konsequenter (oder mechanischer?) weise hätte ich alle Erwähnungen der *ἐκκλησία* V. 4. 12. 22. 23 von demselben Gewährsmann ableiten sollen, so übersieht er, daß ich in V. 12, wie er selbst, eine Reproduktion von V. 4 und in V. 23 ff. die Überarbeitung eines judenfreundlichen Abschnitts erkenne. So ist es auch nicht wahr, daß ich das Aposteldekret für eine „Fälschung“ meines Ra erklärte; namentlich V. 20, wo doch schon dasselbe steht, weise ich ausdrücklich dem Rj zu. Wenn er weiter V. 19, den ich als zu dem vorhergehenden und nachfolgenden nicht passend beseitigt habe, als mit den Angaben des Galaterbriefs übereinstimmend vielmehr für ursprünglich hält, so setzt er voraus, was er

schon das Evangelium, selbst wenn dort 24, 51 gegen א^c A B C *καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν* zu tilgen wäre (vgl. Gräfe,

---

gleich nachher wieder bezweifelt, daß wir nämlich hier überhaupt eine geschichtliche Überlieferung über den Apostelkonvent haben müßten: „ein Vorurteil, das, auch wenn es sich schließlich als ein richtiges erweisen würde, einen methodischen Fehler enthält". Vermißt er endlich in V. 7 ff. die judenfeindliche Tendenz, so bitte ich ihn V. 10 f. zu lesen; über V. 34 hätte jede kritische Ausgabe des Neuen Testaments oder ein beliebiger Kommentar Aufschluß geben können.

Ich kann somit meine Aufteilung von Kap. 15 noch nicht als unhaltbar ansehen; aber wie steht es mit der Einordnung des Apostelkonzils in Kap. 21?

Auch hier habe ich mit einem Mißverständnis G.s zu beginnen. Wenn er mir die Meinung zuschreibt, Rj hätte hinter 21, 20 eine Skizze des Konvents u. s. w. gehabt, so steht S. 138 das Gegenteil zu lesen. Aber auch er selbst streicht Hermes 1894, 376 f. V. 20ᵇ ff., da V. 25 gegen 15, 23 ff. streite. Ich sprach schon oben von seiner, m. E. unrichtigen Erklärung jenes Verses; versteht man ihn, wie die Wortstellung verlangt, so kann und wird man am natürlichsten darin eine Rückverweisung auf 15, 20. 22 f. sehen, wo ja auch nur die Apostel und Presbyter, bezw. die Gemeinde, das Dekret erlassen, Aber auch wenn 21, 20ᵇ ff. aus andern Gründen auszuscheiden ist, so muß doch statt dessen etwas anderes dagestanden haben, mag man nun, wie scheinbar G., erst 27, 1, oder richtiger schon 21, 27 die Quelle wieder einsetzen lassen. Wäre dies das Apostelkonzil gewesen, so meint freilich G., dann würde Kap. 21 mit seinen Prophezeiungen und bangen Ahnungen vollkommen sinnlos; aber müßte er das dann nicht auch von V. 13 *ἐγὼ γὰρ καὶ ἀποθανεῖν εἰς Ἰερουσαλὴμ ἑτοίμως ἔχω* behaupten, wenn doch Paulus erst in Rom gestorben ist? Konnte denn er und die andern sich nicht irren, sofern sie noch mehr befürchteten, als in der That nach Gal. 2 und Apg. 15 damals eintrat? Aber läßt sich der Apostelkonvent und das Überbringen der großen Kollekte überhaupt auf einen Zeitpunkt vereinigen? Die Annahme, daß Paulus auf diese Weise, mit vollen Taschen, die Entscheidung herbeigeführt habe, meint G., erinnere bedenklich an die S. 55 von mir selbst zurückgewiesenen Umdeutungen. Ja, wer behauptet denn, daß Paulus um den Preis der Kollekte sich seine Anerkennung als Heidenapostel ertrotzt habe? Gerade angesichts von Gal. 2, 10 habe ich diesen Gedanken immer für so unmöglich gehalten, daß ich ihn zurückzuweisen gar nicht für nötig erachtete (vgl. Einheitlichkeit 110). Was sich endlich sonst noch für meine Verlegung des Apostelkonzils anführen lasse, habe ich neuerdings auch wieder ZwTh 1894, 420 ff. zusammengestellt und brauche also hier nicht nochmals darauf zurückzukommen. Doch erinnere ich ergänzend, daß Titus sonst nur z. B. von Apg. 19 f. (2 Kor. und Tit. 3, 12 ff.) und 23 ff. (2 Tim. 4, 10), und daß um diese Zeit (Kol. 4, 10. Philem. 24. 2 Tim. 4, 11) auch der Neffe des Barnabas, Markus, wieder in Paulus' Gesellschaft war.

StKr 1888, 522 ff.) die Himmelfahrt hatte erzählen wollen. Stimmt doch auch V. 41 ff. zu *συναλιζόμενος* und V. 49 zu *παρήγγειλεν*

G. sucht meine Behauptung, Silas habe Paulus zwischen Thessalonich und Korinth überhaupt nicht verlassen, durch 1 Thess. 3, 1 *διὸ μηκέτι στέγοντες εὐδοκήσαμεν καταλειφθῆναι ἐν Ἀθήναις μόνοι* zu widerlegen. Nun soll ja nicht geleugnet werden, daß die Stelle an sich am einfachsten auf Paulus allein zu beziehen wäre; aber da dann das *κἀγώ* V. 5 unverständlich wäre, scheint es mir fort und fort das Wahrscheinlichere, in V. 1 bei dem Plural an Paulus und Silas zu denken. Wollte man dagegen annehmen, dieser sei, wie Paulus nach Apg. 17, 15 allerdings wünschte, zu ihm nach Athen gekommen, alsbald aber wieder verschickt worden und erst in Korinth wieder zu ihm gestoßen, so würde ich eine „klare Anschauung“ von dem geschichtlich Möglichen vermissen. Denn wohin sollte Paulus seinen Gefährten denn schicken? Nach Beröa zurück? Das ist kaum denkbar; hatte er ihm nur etwas zu sagen, so konnte er dies brieflich thun. Nach Thessalonich? Dann müßte 1 Thess. 3 etwas davon stehen. An noch entferntere Gemeinden? Dann hätte er kaum so schnell wieder da sein können, um zu Anfang des korinthischen Aufenthalts mit Paulus den ersten Thessalonicherbrief zu verfassen. Zum andern betreffs des Timotheus behauptet G., er sei von Beröa nach Athen gekommen und von hier nach Thessalonich geschickt worden und dann in Korinth wieder zu Paulus gestoßen. Das wäre ja möglich, ist aber nur durch eine schlechte Harmonistik wahrscheinlich zu machen, die der Apostelgeschichte sicher nicht gerecht wird. Denn diese weiß eben nichts von jener Reise nach Athen und wieder nach Thessalonich, sondern knüpft offenbar 18, 5 an 17, 14 ff. an (vgl. neuestens auch Bornemann, Die Thessalonicherbriefe 1894, 31 ff.). G. erklärt ferner meine Kombination von 2 Kor. 11, 32 und Gal. 1, 17 (Chronologie 105 f. 164. 188 ff.) einfach für unmöglich. Auch die Behauptung des Josephus (vita 5), er habe, um seinen Landsleuten nicht verdächtig zu werden, an dem Aufstand teilgenommen? Weiterhin die erneute Verbindung zwischen Paulus und Barnabas nach dem Streit Apg. 15 habe ich, was G. verschweigt, S. 138, seine Beteiligung an der Reise Apg. 21 ZwTh 1894, 422 vorstellig zu machen gesucht. Wenn ich S. 172 (nicht 272) vermutet hatte, die korinthischen Juden könnten Paulus Apg. 20 sein Schiff weggenommen haben, so bezeichnet das G. als eine für Zwischendeckpassagiere auf Frachtschiffen unnütze Furcht — aber ist es denn so ausgemacht, daß Paulus auch hier so reiste? Wäre es dann nicht, wie 21, 2, so auch 20, 6 angegeben worden, und müßte nicht vor allem V. 16 anders lauten, als jetzt, wo Paulus die Entscheidung darüber gehabt zu haben scheint, ob man in Ephesus anlegen solle oder nicht? (vgl. Farrar, The Life and Work of St. Paul, Pop. Ed. 1890, 512). Die „Zerpflückung“ mehrerer Briefe habe ich seither eingehender begründet; daß die statistischen Zusammen-

αὐτοῖς ἀπὸ Ἱεροσολύμων μὴ χωρίζεσθαι Apg. 1, 4. Wenn der Verfasser nun trotzdem hier nochmals darauf zurückkommt, so

---

stellungen über den Sprachgebrauch der Briefe auch gegen die traditionelle Anordnung derselben nichts beweisen, hat G. nicht bewiesen (vgl. vielmehr Dittenberger, Hermes 1881, 321 ff.).

Er geht dann zu meinen Argumenten aus der Entwickelung innerhalb der Briefe über, gegen die er zunächst im allgemeinen von der traditionellen Chronologie aus operiert, während bei der meinigen, wie ich S. 255 ausdrücklich hervorhob, der erste Brief zehn Jahre nach der Bekehrung geschrieben ist, und vor, nicht nach dem zweiten Besuch Pauli in Galatien Gal. 1, 9 (nicht 8) = Apg. 18, 23 oder gar dem zweiten Korinther- und Galaterbriefe. Daß ich die allgemeinen Vorfragen nach der Entstehung des Paulinismus allerdings aufgeworfen habe, hätte § 8 zeigen können; daß man einzelne, äußerlich ähnliche Stellen aus dem Zusammenhang herausreißend und miteinander vergleichend, auch zu anderen Resultaten kommen könne, habe ich selbst S. 244 angedeutet. Endlich die Ausscheidung von Gal. 2, 18, die ich mit anderen vornehmen soll — ich weiß dasselbe nur von Weiße, höchstens auch von Pierson und Naber — habe ich Einheitlichkeit 112 f. von neuem begründet und dort m. E. auch G.s Erklärung zum voraus widerlegt, bei der übrigens doch noch manche Rätsel bleiben. Wie aber V. 19 (nicht 18) deshalb nicht auf Röm. 7 zurückgehen solle, weil dieses unlogisch ist, das ist eine mir wiederum unverständliche Logik. Ich vermag nach allem überhaupt weder G.s eigene Aufstellungen, noch seine sachlichen Ausstellungen auf irgendeinem Punkte als begründet anzuerkennen — die formellen hätte er ebenso gut an eine beliebige andere ähnliche Arbeit anknüpfen können.

Ganz anders habe ich für J. Weiß' freundliche und lehrreiche Besprechung meines Buchs in dem vorstehenden Artikel dankbar zu sein. Freilich die vorläufige Prüfung meiner Hypothese über die Apostelgeschichte an Kap. 9. 22. 26 kann ich schon deshalb nicht für zutreffend halten, weil sie meine Meinung nicht genau wiedergiebt. Ich habe nirgends behauptet, „in Kap. 26 solle die Lebensaufgabe des Paulus weder als Juden-, noch als Heidenmission, in Kap. 22 als Judenmission, in Kap. 9 als Heidenmission präcisiert sein, folglich sei der indifferente Bericht in Kap. 26 in Kap. 22 von einem judenfreundlichen, in Kap. 9 von einem judenfeindlichen Redaktor geändert“, wie ich denn überhaupt die Tendenz des Rj und Ra nirgends als judenmissionsfreundlich und heidenmissionsfreundlich unterschieden und nirgends aus dieser Tendenz alles, was die betreffenden Redaktoren vorbringen, ableiten zu können oder zu dürfen gemeint habe. Außerdem aber sind gerade diejenigen Stellen, aus denen W. gegen jene angebliche Beurteilung von Kap. 9. 22. 26 durch mich argumentiert, größtenteils wieder ausgeschieden worden, nämlich 22, 15; 26, 20^{b}f.; (Chronologie 140. 144) 22, 21 aber wird die Heidenmission eben erst besonders motiviert.

muß er seine besonderen Gründe gehabt haben. Aber wollte er so eine passende Einleitung zum folgenden herstellen: (**Overbeck**,

---

Des weiteren rekapituliert W. seinen früheren Beweis (StKr 1893, 519 ff.), daß 15, 1—4. 12 ursprünglich nicht mit der Erzählung von dem Erlaß des Aposteldekrets zusammengehängt habe. Er geht dabei von einer Auslegung von 21, 25 aus, die ich schon oben als nicht zwingend bezeichnete. Auch die Ausscheidung von *καὶ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν πρεσβυτέρων* V. 4, *σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ* und *σὺν τῷ Παύλῳ καὶ Βαρνάβᾳ* V. 22 und endlich *σὺν τοῖς ἀγαπητοῖς ἡμῶν Βαρνάβᾳ καὶ Παύλῳ* V. 25 scheint mir durchaus willkürlich, der schließlich ausgeschiedene Bericht aber deshalb mit Gal. 2 unvereinbar, weil hier nichts von einem Streit in Antiochien steht. Und wäre das auch der Fall — daß Apg. 15 überhaupt Gal. 2 entsprechen soll, habe ich selbstverständlich nirgends geleugnet — so früge sich doch immer noch, ob der Bericht an die Stelle der Akten g e h ö r t, wo wir ihn jetzt lesen. W. sucht das zunächst apagogisch dadurch zu beweisen, daß der Rj keinen Grund hätte haben können, ihn hier einzuschalten. Aber lieferte denn die von mir herausgeschälte Erzählung des Rj nicht ein treffliches Programm für die in Kap. 16 beginnende eigentliche Heidenmission des Paulus, wie sie dieser Redaktor eben aufgefaßt wissen wollte? Natürlich beabsichtigte er damit keine Doublette zu Kap. 21, sondern einen Ersatz dafür zu geben, daher er den dortigen Bericht abbrach und umänderte (vgl. S. 138). Schon Ra konnte deshalb den Parallelbericht zu Gal. 2 nicht mehr in Apg. 21, sondern nur in Kap. 15 erkennen, während er die Reise 9, 26 ff. (teils natürlich auf Grund der Tradition, teils) nach Gal. 1 erzählt haben dürfte. Wenn W. hier schlechthin alles anders als dort findet, so gilt das doch erst recht mit Bezug auf Gal. 2, womit er Apg. 9 kombiniert (vgl. schon StKr 1893, 532 ff.). Denn dort reisen Paulus und Barnabas, wir wissen nicht woher, nach Jerusalem, hier nur Paulus von Damaskus aus, während Barnabas schon in Jerusalem ist; dort erzählt Paulus V. 7 von seinen Erfolgen unter der Vorhaut, hier Barnabas von der Bekehrung des Paulus und seiner Predigt in Damaskus; dort hat sich Paulus gegen die *παρείσακτοι ψευδάδελφοι* und zuerst wohl auch die Urapostel zu verteidigen, hier gerät er mit Hellenisten in Streit; dort ist er (doch wohl bald) nachher in Antiochien, hier reist er über Cäsarea nach Tarsus. Auch kann ich von der ungeheuern Kluft, die Apg. 9, 26 zwischen Bekehrung und Jerusalemreise gähnen soll, absolut nichts entdecken und ebenso wenig einsehen, warum V. 29 eine ausgebreitete Thätigkeit des Paulus in der Diaspora voraussetzen soll. Weshalb darf denn der betreffende Redaktor es nicht für möglich gehalten haben, daß Paulus gleich bei der ersten Gelegenheit mit den in Jerusalem anwesenden Diasporajuden, die zum Teil noch strenger waren, als die palästinensischen, zusammengeriet? Freilich steht ja Gal. 1, 18 ff. nichts davon, auch nicht von Barnabas und einem Verkehr mit „den Aposteln", während an Stelle

Nösgen, Holtzmann) dann hätte er den Bericht auch wirklich an die Spitze gestellt, nicht aber nachträglich in einem Nebensatz

---

der ἡμέραι ἱκαναί Apg. 9, 23 hier drei Jahre erscheinen. Aber auch wenn es nicht genügen sollte, diese letzteren Abweichungen aus der Absicht, Paulus von den Uraposteln abhängig erscheinen zu lassen und jene Verfolgungsgeschichte aus judenfeindlicher Tendenz zu erklären, so wird man doch trotzdem auch weiterhin fort und fort Apg. 9, 26 ff. mit Gal. 1, 18 f. gleichsetzen. Auch W. könnte das recht gut thun, da er seine frühere Vermutung, die Parallele dazu sei Apg. 11, 27 ff., jetzt aufgiebt, wie wir unten sehen werden. Wenn er vielmehr meine Zerlegung des in Kap. 21 erzählten Besuchs in Jerusalem in zwei verschiedene einen Gewaltstreich nennt, so wird er doch wahrscheinlich auch selbst den Kap. 19 berichteten Aufenthalt Pauli in Ephesus durch den zweiten Besuch in Korinth (2 Kor. 12, 14; 13, 1) unterbrochen denken, während die von mir behauptete Vordatierung des Apostelkonvents durch Rj an der der Tempelreinigung im Johannesevangelium ihre Analogie hat, die wir doch auch dann, wenn wir das Gegenzeugnis der Synoptiker nicht hätten, aus inneren Gründen für ungeschichtlich erklären würden. So unerhört, wie man gewöhnlich thut, ist also meine Hypothese keineswegs, daher denn auch W., wofür ich ihm zum Unterschiede von anderen Kritikern besonders dankbar bin, meine Hauptargumente einer eingehenden Prüfung unterwirft.

Er beginnt damit, den Bericht des Paulus Gal. 2 als eine Beleuchtung bekannter Thatsachen zu erweisen zu suchen. Ich würde dann ein καθὼς προεῖπον oder dergleichen erwarten, aber nicht einen so ausführlichen Bericht, der m. M. n. sehr wohl für sich verständlich war und in seiner aufgeregten Form überhaupt nur begreiflich ist, wenn Paulus jüngst erlebte Ereignisse erzählte. Weiter sucht W. zu zeigen, daß die Abmachung Gal. 2, 9^{ef} Paulus nicht zu hindern brauchte, im Abendland auch Juden zu predigen. Aber hätte sie denn nicht, *wenn sie überhaupt einen Zweck haben sollte*, (über 2, 2^{d} vgl. auch Einheitlichkeit 101) das Eindringen von Judaisten, die sich auf die Urapostel beriefen, verhindern müssen? Ich frage also von neuem: warum weist Paulus diese Gegner nie auf das Apostelkonzil hin? Zum andern führt W. aus, daß die Einführung der Urapostel 1 Kor. 9. 15 nichts für eine besonders freundliche Stellung zu ihnen beweise, was ich übrigens meines Wissens nirgends behauptet habe. Vielmehr frug ich Chronologie 215, warum sich Paulus dann nicht auch im Römerbrief auf sie beruft, was er doch trotz einer etwa eingetretenen Entfremdung ebenso gut hätte thun können, *wie eben Gal. 2, 6 ff.* Auch dies bleibt auffällig, daß in keiner der *ausführlichen* Erörterungen über die Kollekte 1 Kor. 16, 1—4. 2 Kor. 9, 1—15; 8, 1—15 des Gal. 2, 10 gegebenen Versprechens Erwähnung geschieht.

Noch weniger vermag ich W. beizupflichten, wenn er aus 1 Kor. 9, 5 eine gereizte Stimmung herausliest und 3, 10 ff.; 4, 7 ff. zur Abwechselung wieder

angefügt. Auch erklären sich die Abweichungen dieser von der früheren Relation nur sehr künstlich aus jenem angeblichen schriftstellerischen Zweck des Verfassers, dagegen sehr einfach aus der Verschiedenheit der zu grunde liegenden Traditionen. Während nämlich Luk. 24, 51 in Uebereinstimmung mit Barn. 15, 9. Mark. 16, 14 ff. Ev. Petri 56 (vgl. von Schubert, Die Komposition des pseudopetrinischen Evangelienfragments 1893, 136 ff.) die Himmelfahrt auf den Auferstehungstag verlegt wird, verging zwischen beiden nach Matth. 28, 10 ff. Joh. 20, 1 ff. eine kürzere oder längere Zeit, die nun hier auf 40 Tage angesetzt wird. Außerdem aber wird, wie schon im Evangelium, (gegen Scholten, Das paulinische Evangelium 1881, 203 ff. 284 f., B. Weiß, Leben Jesu[3] II, 1888, 578) nicht nur die skeptische Leugnung und spiritualistische Verflüchtigung der Auferstehung, sondern namentlich auch die Tradition von galiläischen Erscheinungen bekämpft (gegen Paul, ZwTh 1863, 309 f.). Diese polemische Absicht verrät sich ja auch durch die scharfe Pointierung der ganzen Auseinandersetzung, für

---

einmal eine Polemik gegen die Petriner, II, 10—13 gegen die Urapostel findet. Für den letzteren Punkt verweise ich der Kürze halber auf Schmiedel, Handkommentar zum Neuen Testament II, 1², 1893, 63, für den zweiten auf B. Weiß, Einleitung 199. Wenn Paulus aber Gal. 4, 9 mit *ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα* nicht die Gesetzesengel, sondern die heidnischen Götter gemeint haben soll, so widerspricht dem nicht nur der Zusammenhang in unserer und der Parallelstelle Kol. 2, sondern auch das hier folgende, wo W. selbst die jüdische Festfeier geschildert findet; nur daß er die vier Glieder wohl nicht so scharf unterscheiden will und deshalb meinen Schluß aus der Erwähnung von *ἐνιαυτοί* = Sabbatjahre nicht für zwingend erklärt. Aber wenn Kol. 2, 16 (vgl. auch Justin, dial. 8. 226 A) nur Jahrfeste, Neumonde und Sabbate genannt werden, so muß wohl *ἐνιαυτοί* noch etwas Besonderes, also, wie anderwärts, Sabbatjahre bezeichnen, und ihre Erwähnung auch einen besonderen Grund haben; denn wer wirft einem Verein vor: ihr feiert zehnjährige Stiftungsfeste, wenn das nicht eben geschehen ist oder geschehen soll?

Endlich meine Argumente aus der Lehrentwickelung innerhalb der Briefe kann ich hier nicht verteidigen, sondern spare das einer späteren Gelegenheit auf; ich bekenne aber schon jetzt, auch in dieser Beziehung von der Weißschen Rezension, wenn auch keineswegs umgestimmt worden zu sein, so doch manches gelernt zu haben und bitte, ihm an dieser Stelle auch öffentlich dafür Dank sagen zu dürfen.

die daher nicht wohl mit Gfrörer 383 f., Feine 161 f., van Manen 45 f. 127. 143 und Spitta 6 ff. (vgl. auch Jüngst 15 f.) eine fremde Quelle angenommen werden kann. Für eine solche spricht auch nicht der plötzliche Übergang aus der indirekten in die direkte Rede V. 4, der sich gerade in unserem Buch öfters findet (vgl. 17, 3; 23, 22; 25, 5) und hier nur besonders anschaulich auf die eignen Worte des Verfassers Luk. 24, 49 zurückweist. Wenn Gercke, Hermes 1894, 384 ff. weiterhin in V. 5 einen Widerspruch gegen Luk. 3, 16 findet, so verstehe ich das einfach nicht. Konnte denn nicht derselbe Ausspruch, der dort Johannes beigelegt wird, hier dem auferstandenen Jesus zugeschrieben werden, dessen Himmelfahrt hier überhaupt ausführlicher als im Evangelium geschildert wird? Und mußte der autor ad Theophilum wirklich, da seine Quellen andere als im Evangelium, hier eine erneute Quellenangabe machen, namentlich sein Verhältnis zu Paulus entwickeln? Das letztere konnte er (aber mußte er nicht) doch nur, wenn er wirklich Lukas oder ein anderer Gefährte Pauli war, wie Gercke unkritischerweise voraussetzt, aber nicht beweist. Das erstere dagegen konnte der Verfasser unterlassen, da sein und seiner Leser Glaubensinteresse an der Geschichte der Gemeinde doch nicht ein so direktes, wie am Leben Jesu, war. Man darf also V. 3 ff. auch nicht als spätere Interpolation ausscheiden (gegen Sorof 51 f.), nicht einmal *διὰ πνεύματος ἁγίου* V. 2 (gegen van Manen 45 f.). Denn selbst wenn der Vers mit Kap. 2 derselben Quelle entstammte, würde er doch nicht dagegen streiten; ist doch hier von dem Geistesbesitz Jesu, dort von der, nach V. 33 allerdings erst durch seine Erhöhung ermöglichten Geistesmitteilung an die Jünger die Rede (auch gegen Jüngst 16). Trennen die Worte aber *οὓς ἐξελέξατο* von *τοῖς ἀποστόλοις*, so hat diese Unebenheit doch an 1 Thess. 2, 13 *παραλαβόντες λόγον ἀκοῆς παρ' ἡμῶν τοῦ θεοῦ* wenigstens eine gewisse Analogie [1]). Was aber zum andern den theologischen Standpunkt

---

1) Freilich haben hier Venema, van de Sande Bakhuyzen, Baljon und Schmiedel *τοῦ θεοῦ* streichen wollen, weil es neben *οὐ λόγον ἀνθρώπων ἀλλὰ καθώς ἐστιν ἀληθῶς λόγον θεοῦ* überflüssig wäre.

unseres Schriftstellers anlangt, so scheint derselbe ein antijudaistischer zu sein. Denn nur so erklärt sich die in V. 5 beliebte Gegenüberstellung der Johannes- und Geistestaufe, deren Absicht früher (Chronologie 108) zu 11, 16 erwiesen wurde. Warum der autor ad Theophilum diese Spitze schon hier hervorkehrt, wird sofort aus dem Folgenden erhellen.

Vers 6 steht nämlich, wie auch J. Weiß 485, Rovers, ThT 1893, 607, 1 und Jüngst 15 gesehen haben, mit dem Vorhergehenden durchaus in keinem erkennbaren Zusammenhange. Wenn de Wette und Wendt übersetzen: „Die sonach zusammengekommenen", so ist diese nähere Bezeichnung der Jünger nach V. 2 ff. sicher unnötig, und wenn anderseits Meyer und B. Weiß eine von der in V. 4 geschilderten verschiedene Zusammenkunft, Overbeck und Holtzmann wenigstens einen Scenenwechsel annehmen, so mußte das ebenso sicher genauer gesagt werden. Nun spielt aber das folgende in der That nicht mehr an dem Platz, wo Jesus nach V. 4 mit seinen Jüngern aß, sondern im freien und nach V. 12 auf dem Ölberg. Dazu wird hier in der denkbar schärfsten Form die nationaljüdische Messiashoffnung ausgesprochen und auch durch V. 8, wenngleich hinter die nächsten praktischen Aufgaben zurückgestellt, so doch keineswegs abgelehnt. Wir dürfen also in diesen Versen eine alte judenchristliche Quelle erkennen, die sich im Folgenden weiterführen lassen wird, müssen aber eben danach hier schon die letzten Worte von V. 8 mit Feine 163 und J. Weiß 486 wieder aus ihr ausscheiden, da von einer solchen Mission außerhalb Israels diese künftig als HPe (Historia Petri) zu bezeichnende Schrift noch nichts weiß. Wenn dagegen Spitta a. a. O. 10 f. den ganzen Vers ausscheidet, so stützt er sich vor allem auf die beim jetzigen Zusammenhang allerdings nahe liegende, nach der hier vorgeschlagenen Quellenscheidung aber irrige Beziehung von V. 6 auf V. 4 und die dann freilich unpassende und daher nur durch die gewöhnlich vorausgesetzte, aber selten in diesem Maße vorhandene

---

Aber in Wahrheit kam doch auf das letztere im Zusammenhang gar nichts an; es ist nur eine Zwischenbemerkung, auf die Paulus wohl gar nicht verfallen wäre, wenn er nicht vorher schon *τοῦ θεοῦ* gesagt hätte. Die Worte sind also beibehalten.

Unfähigkeit des Redaktors erklärte abermalige Erwähnung der Geistesausgießung. Aber ist es, von diesem und anderm ganz abgesehen, wirklich denkbar, daß diese Quelle Jesum mit einem Ignorabitis habe gen Himmel fahren lassen? Dazu bleibt in ihr jener sonderbare Scenenwechsel unerklärt bestehen. Vielmehr scheint auch B. Weiß, obwohl er Einleitung 572. 574 die alte Quelle erst mit V. 14 beginnt, doch Leben Jesu II, 578 schon für V. 6—8. 12 quellenmäßige Gewähr anzunehmen, freilich ausgesprochenermaßen nur auf Grund der Wahrscheinlichkeit dieser und der Unwahrscheinlichkeit der übrigen Aussagen. So sollen damit wohl auch nicht V. 9—11 als später bezeichnet werden (wie allerdings Schultheß und neuestens Jüngst 18f. auf ungenügende Gründe hin den Abschnitt mit V. 9 schließen), denn dann müßte V. 12 wegen des hier gebrauchten jüdischen Längenmaßes doch wieder als „judaistische Enklave" HPe zuerteilt werden. Mithin wird man vielmehr diese Quelle über den Apostelkatalog hinweg, dessen Abweichungen von Luk. 6, 15f., soweit sie nicht durch die Verhältnisse gegeben waren, sich immer am einfachsten mit Weizsäcker, Untersuchungen über die evangelische Geschichte 1864, 17f. 491 und Feine 164f.[1]) aus einer besondere Überlieferung erklären werden, bis ans Ende des Kapitels verfolgen können; denn wenn auch das *καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις* und der in V. 15ff. dem engeren an die Seite tretende weitere Jüngerkreis auf eine besondere Ueberlieferung hinweist, so konnte diese doch bereits von HPe aufgenommen sein, zumal der Sprachgebrauch und auch der Lehrgehalt hier wie dort dieselben sind (vgl. Gfrörer 384, J. Weiß 486f. gegen van Manen 46. 127f. 143f., Spitta 16). Dagegen spricht auch nicht die Lesart von D zu Apg. 2, 1 *καὶ ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις τοῦ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς, ὄντων αὐτῶν πάντων ἐπὶ τὸ αὐτό*, die Blaß StKr 1894, 112f. Acta 49 für ursprünglich hält und dann andere für den Quellort von 1, 15 erklären könnten: eine Folgerung,

1) Derselbe weist außerdem mit Recht darauf hin, daß „Lukas", wenn er die Erzählung des ersten Kapitels selbständig und zum erstenmal schriftlich niedergelegt hätte, den Ort, wo die Himmelfahrt stattfand, nicht erst V. 12 erwähnt und auch *τὸ ὑπερῷον* V. 13 vorher näher bezeichnet haben würde. (Künstlicher Jüngst 19ff.)

die mit jener Voraussetzung dahinfallen dürfte. Innerhalb dieses Berichts aber ist weder, wie neuerdings Spitta 13 f. und Jüngst 24 gemeint haben, V. 21 f., (22 hält auch B. Weiß für überarbeitet) noch V. 18 f. auszuscheiden, wie nach Riehms und Schleiermachers Vorgang noch die beiden Weiß, Feine 165 und wiederum Spitta 14 ff. annehmen. Der ebengenannte (vgl. auch B. Weiß, TU IX, 3. 4, 76) folgert nämlich aus V. 17, daß in dem Citat V. 20 nicht nur *ἐπισκοπή*, sondern auch *ἔπαυλις* vom Apostolat verstanden werden müsse, was aber schon sprachlich kaum möglich ist und wenn dies, für die zweite Hälfte des ersten Citats höchstens einen dieser ganzen Erzählung von der Apostelwahl widerstreitenden Sinn ergeben würde (auch gegen Seufert 23). Dagegen bietet der vorliegende Text einen vollkommen klaren Doppelschluß, bei dem nur der eine den andern umfaßt und das Endergebnis des letztern gleich dem Untersatz angefügt wird, während der logische Gedankengang ist:

maior: die Schrift ist messianisch, also auf Jesum zu deuten (16).

minor a: nun war Judas aber ein Jünger Jesu und überkam das Los dieses Dienstes (17).	
	minor b: ferner erwarb er sich vom Lohn der Ungerechtigkeit einen Acker (18 f.).
	conclusio b: also bezieht sich, da hier von einer *ἔπαυλις* die Rede ist, Ps. 69, 26 auf ihn: seine Behausung mußte wüste werden (20^{a}).
conclusio a: also mußte sich, da hier von einer *ἐπισκοπή* die Rede, Ps. 109, 8 an ihm erfüllen: seine *ἐπ.* mußte ein anderer empfangen (20^{b}).	

Wäre nun freilich hier, wie Zeller 474 f. meinte (vgl. auch Overbeck LXV), Episkopat und Apostolat für identisch erklärt, dann könnte diese Quelle allerdings keineswegs so alt sein, als wir

vorhin annahmen; dann müßten wir überhaupt die ganze hier und früher vorgetragene Anschauung über die Komposition der Akten und des dritten Evangeliums und zugleich noch manches andere über den Haufen werfen. Denn jene Gleichung findet sich ausdrücklich erst bei Cyprian Ep. 65, 3, während noch Irenäus immer nur das charisma veritatis den Bischöfen von den Aposteln übertragen sein läßt (vgl. Ritschl, Entstehung der altkath. Kirche^2 1857, 443 f. 556. 559; Harnack, Dogmengeschichte I^2, 1888, 331 nebst Note 3). Also könnte unsere Stelle erst im 3. Jahrhundert entstanden sein, wogegen natürlich außer allgemeinen Bedenken schon ihre Verwendung bei Papias entscheidet. Ich habe letztere Chronologie 26 f. zu erweisen gesucht und mache hier nur noch darauf aufmerksam, daß ihm auch V. 18 f. vorgelegen haben muß, also wohl ursprünglich war. Dann kann aber auch jene Zellersche Exegese nicht festgehalten werden, wir müssen vielmehr für unsere Stelle nach einem anderen Sinn von ἐπίσκοπος suchen. Nun kommt das Wort ja bekanntlich in der Profangräcität im Sinne von Verwaltungs-, besonders Finanzkommissär vor (Hatch, The Organization of the Early Christian Churches 1881, 37, deutsch von Harnack, Die Gesellschaftsverfassung der christl. Kirchen im Altertum 1883, 29 f. und dazu Kühl, Die Gemeindeordnung in den Pastoralbriefen 1885, 93 ff., Löning, Die Gemeindeverfassung des Urchristentums 1888, 21 f. 47). So aber muß auch ἐπισκοπή hier verstanden worden sein, da nur dieser Umstand die Verwertung des Psalms an unserer Stelle suggerieren konnte, daß er nämlich nicht bloß im allgemeinen vom Verlust eines Amtes redete — dafür hätte man auch manche andere Stelle, selbst 1 Sam. 13, 14; 15, 28; 28, 17, natürlich allegorisch umgedeutet und vielleicht ein wenig umgeändert, anführen können — sondern daß er gerade von der Aufsicht über den Beutel sprach, wie sie eben nur Judas führte. Und zwar kann nicht schon das hebräische פְּקֻדָּה — das hier wegen des Parallelismus zu יָמִים vielleicht nur die bestimmten Jahre, sonst allerdings das anvertraute Amt (vgl. auch V. 6), aber nicht gerade das eines solchen Finanzbeamten bedeutet [1]) — sondern erst

1) Auch פְּקִדִים Gen. 41, 34 übersetzen die LXX τοπάρχαι und erst

das griechische ἐπισκοπή jene Deutung möglich gemacht haben, daher auch etwaige Aramaismen, so das ὀνόματα V. 15 oder διὰ στόματος V. 16 auf die κοινή zurückzuführen sind (gegen Riehm 156, Ziegler 137) und man vollends darauf zu verzichten hat, das allerdings auch noch inmitten der unwahrscheinlichen Mitteilung des Petrus über ein allbekanntes Ereignis durch seine Nachlässigkeit besonders auffällige ἐν τῇ διαλέκτῳ αὐτῶν und τοῦτ' ἔστιν χωρίον αἵματος als spätere Glosse auszuscheiden (gegen Nösgen, Zöckler, Scharfe 56 und Jüngst 24)[1]). Das in sich einheitliche Stück mit Spitta an Luk. 24, 33 anzuschließen, liegt kein irgendwie genügender Grund vor, denn auch das folgende widerspricht der Angabe 1, 15 nicht, wenn man nur den οἶκος 2, 2 nicht als eine der von Josephus, Ant. 8, 3, 2 allerdings so bezeichneten dreißig Kammern am Tempel versteht (auf den auch 2, 15 nach dem von Schürer, Geschichte des Volkes Israel[2] II, 1886, 237, 248 bemerkten nicht hindeutet), sondern als ein Privathaus, wahrscheinlich das 1, 12 gemeinte und 12, 12 näher bezeichnete.

Daß in der Pfingstgeschichte zu dem in den Eingangsversen unstreitig geschilderten Sprachenwunder[2]) weder die Rede des Pe-

---

Symm. ἐπίσκοποι (vgl. Harnack 30, 27), Jes. 60, 17 aber jene פְּקֻדָּה ἄρχοντες und erst נֹגְשִׂים ἐπίσκοποι; 1 Cl. 42, 5 ist ungenau.

1) Wenn Gercke 386 V. 16 eine Verweisung auf Luk. 24, 44 erwartet hätte, so ist das „bare Willkür". Wenn Luk. 9, 45; 18, 34 die Weissagungen als den Jüngern unverständlich bezeichnet wurden, so hatte dergleichen doch jetzt keinerlei Sinn mehr.

2) Wenn Wendt 61 ff. (vgl. auch Nösgen 92 ff.; Zöckler 160) statt dessen annimmt, nach der Vorstellung des Verfassers hätten die Jünger vielmehr mit einer neuen Sprache geredet, die nicht identisch mit irgendeiner der übrigen auf Erden vorhandenen Sprachen gewesen, aber doch allen als ihre eigenste Muttersprache erschienen wäre (!), so stützt er sich dafür teils auf die Unvorstellbarkeit des Sprachenwunders — eine durchaus unhistorische Betrachtungsweise — und die Mitaufführung von Judäern in dem Völkerkatalog, die doch ohne Wunder die Apostel hätten verstehen müssen — aber immerhin erstaunt sein konnten, im Gewirr fremder Sprachen auch ihre eigene wieder zu hören (dies auch gegen Spitta 39 f.) — teils auf die Widersprüche dieser Auffassung des ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν mit V. 13 und 10, 46; 19, 6, die sich aber eben durch Annahme verschiedener Quellen lösen. Ebendadurch verliert auch Overbecks Erklärung von einem Reden in anderen als den gewöhn-

trus, die mit keinem Worte darauf Bezug nimmt (gegen Holtzmanns Ausdeutung von V. 26 vgl. Scharfe 115), noch vor allem die Äußerung der Spötter, die wunderbaren Sprachkenntnissen gegenüber sicher sehr fern lag, irgendwie paßt, das hatten Gfrörer 388, Zeller 502, B. Weiß, Krit. Beiblatt 1854, 74, Einleitung 572, (Meyer-)Kühl, Handbuch über den 1. Brief Petrus u. s. w.[5] 1887, 14*, Pfleiderer, Urchristentum 1887, 552 f., Holtzmann, ZwTh 1885, 427 f., Handkommentar 329, Evers, DEB 1890, 39 ff., Feine 166 ff., van Manen 23 f. schon längst bemerkt. Aber erst Spitta 31 f. machte zugleich, nachdem bereits Reuß, Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique 1852, II, 606, Evers 44 und Feine 168 darauf hingedeutet, klar und deutlich auf einen zweiten, bisher meist übersehenen Widerspruch in unserer Geschichte aufmerksam, der die Bestimmung der Anwesenden betrifft. „Während diese V. 5 als Angehörige des jüdischen Volks bezeichnet werden" — ℵ läßt allerdings, und damit glaubt auch Blaß, NklZ 1892, 826 ff. die Schwierigkeit beseitigen zu können, Ἰουδαῖοι aus — „so scheint der nächste Sinn der Worte *ἄνδρες εὐλαβεῖς ἀπὸ παντὸς ἔθνους τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανόν* auf solche zu gehen, welche Angehörige der verschiedenen Nationen der Erde sind.... Ferner nennen sich in dem Namensverzeichnis V. 9—11, das man nicht zufällig als Völkerkatalog zu bezeichnen pflegt, die Betreffenden ohne weiteres: *Πάρθοι καὶ Μῆδοι καὶ Ἐλαμεῖται*, anstatt zu bemerken, daß sie *ἐκ τῆς γῆς τῶν Πάρθων κτλ.* stammen. So pflegen sich Diasporajuden, zumal wenn sie in der heiligen Stadt unter ihren Volksgenossen sind, nicht zu bezeichnen. Die Richtigkeit dieses Urteils tritt mit aller nur möglichen Evidenz hervor, wenn in die Reihe der aufgezählten Nationen auch das Paar *Ἰουδαῖοί τε καὶ προσήλυτοι* tritt, also neben die Angehörigen der heidnischen Völker die Kinder Israels.... Bis auf die letzten Erklärer hin sucht man diesem Schlusse dadurch zu entgehen, daß man *Ἰουδαῖοί τε καὶ προσήλυτοι* als Näherbestimmung zu dem Vorhergehenden faßt. Eine derartige Apposition,

---

lichen Menschenzungen und einem damit verbundenen Hörwunder (a. a. O. 23 ff.) ihre beste Stütze; seine übrigen Einwände werden sich gelegentlich erledigen.

die übrigens als solche durch nichts angedeutet ist, wäre zunächst ganz überflüssig, da bereits in V. 5 die fraglichen Leute als Ἰουδαῖοι bezeichnet sind (vgl. oben). Ferner aber würde man dieselbe naturgemäß am Ende des Katalogs erwarten müssen; nun aber folgt auf die angeblich zusammenfassende Apposition Ἰουδαῖοί τε καὶ προσήλυτοι noch als letztes Paar zweier einzelner Völker Κρῆτες καὶ Ἄραβες"[1]).

---

1) Schon deshalb ist es auch kaum möglich, Ἰουδαῖοί τε καὶ προσήλυτοι mit Blaß bloß auf Ῥωμαῖοι zu beziehen, worunter doch zunächst sicher Heiden zu verstehen sind. Aber wären es auch Juden, so machten doch andere ebenso gut Proselyten, wie die römischen (auch gegen Acta 52f.). Endlich Ἰουδαίαν, das allerdings in jedem Falle auffällig bleibt, hält auch Blaß für verschrieben, wie dafür schon Tertullian und Augustin Ἀρμενίαν, Hieronymus Συρίαν, Lorinus, Erasmus und Schmid Ἰνδίαν, Bryant Λυδίαν, Hemsterhuis und Valckenaer Βιθυνίαν, Greve Γορδ(υ)αίαν, Barth Ἰδουμαίαν, Mangey Κιλικίαν lasen und Theophylakt es strich. Herr Professor Lic. Gunkel in Berlin vermutet, Ἰουδαία sei das nordsyrische Reich Jaudi oder יאדי. Herr Prof. Dr. Zimmern in Leipzig schreibt mir darüber: „Aus den assyrischen Keilinschriften ist seit lange ein König Azrijan (Variante: Izrijan) von Jaudi bekannt, der zur Zeit Tiglat-Pilesers III. (745—727) lebte und von letzterem bekriegt wurde. Wegen der völligen Übereinstimmung des keilschriftlichen Namens Azrijan mit עֲזַרְיָה, und von Jaudi mit יְהוּדָה (letzteres wird in den assyrischen Keilinschriften ebenfalls durch Jaudi wiedergegeben), hat man seit längerer Zeit, insbesondere seit den Ausführungen Eb. Schraders, Keilinschriften und Geschichtsforschung 1878, 395 ff. fast allgemein jenen keilschriftlichen Azrijan von Jaudi mit dem biblischen עֲזַרְיָה von Juda, dem Vater Jothams, identifiziert. Diese Identifizierung, die schon an und für sich manches Bedenkliche hatte, insbesondere den Umstand, daß das Reich des keilschriftlichen Azrijan von Jaudi weit besser in Nordsyrien als in Südpalästina zu lokalisieren schien, ist neuerdings durch die Auffindung der altaramäischen Inschriften von Sendschirli noch bedeutend mehr erschüttert worden und dürfte von jetzt ab wohl endgültig aufgegeben werden. Denn diese in Sendschirli (südlich vom Amanus, etwas nordöstlich landeinwärts von der Spitze des issischen Meerbusens) gefundenen, aus dem 8. Jahrhundert v. Chr. stammenden altaramäischen Inschriften (s. Ausgrabungen in Sendschirli I. Mitteilungen aus den orientalischen Sammlungen der königl. Museen in Berlin XI, 1893) erwähnen wiederholt ein Land יאדי, das unzweifelhaft das Gebiet bezeichnete, in welchem diese Inschriften gefunden sind. Da somit für die Zeit Tiglat-Pilesers ein nordsyrisches Land יאדי (etwa zwischen dem Amanus und dem See von Antiochien) bezeugt ist, so ist es jetzt auch so gut wie sicher, daß der keilschriftliche Azrijan von Jaudi nicht =

Angesichts dieses Sachverhalts, der übrigens schon Ziegler 154 zur Ausschaltung (König, Die Echtheit der Apostelgeschichte 1867, 189 zur Parenthesierung) wenigstens von V. 9—11 veranlaßte, war es gewiß nicht kühn, sondern ganz natürlich, wenn Feine 166 ff., Spitta 22 ff. und Jüngst 27 ff. nun auch eine durchgeführte Quellenscheidung versuchten. Halten wir uns zunächst nur an jene Widersprüche, so sind jedenfalls V. 5—11 von dem Übrigen zu trennen. War hier bereits von einem λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις die Rede, wie man ja in Umkehrung des bekannten Vergleichs fremder Idiome mit stammelnder Rede schließlich auch von jenem ekstatischen Lallen sagen konnte (vgl. Hausrath II, 310, auch Nösgen 94), so wurde doch später, als man das letztere nicht mehr aus eigener Anschauung kannte, sehr natürlich jener Ausdruck von einem Reden in fremden Sprachen verstanden. Vielleicht führte dazu auch die Gewohnheit namentlich späterer, gnostischer Ekstatiker, fremdsprachliche Worte einfließen zu lassen (vgl. Harnack, TU VII, 2, 1891, 86 ff., dessen Ausführungen ich aber in dieser Form nicht für richtig halte). Doch zur Erklärung der Vorstellung der Apostelgeschichte genügt auch diese Thatsache noch nicht — und erst recht nicht der Vergleich Pauli 1 Kor. 14, 10 f. 21 (gegen Holtzmann, ZwTh 1885, 428, Feine 167). Vielmehr ist dafür mit Gfrörer 387 ff., Schneckenburger 203 ff. und StKr 1855, 506 ff., Zeller 113 f., Baumgarten, Die Apostelgeschichte 1852, I, 41 ff. 53 ff., Overbeck 34 f., Hausrath II, 306, Supernatural Religion III, 1877, 376 ff., Völter, StW 1882, 136 f., Pfleiderer 551. 553, Holtzmann, Handkommentar 329, Spitta 27 ff. und Jüngst 30 f. an die jüdische Tradition zu erinnern, wonach das Gesetz auf Sinai in 70 Sprachen promulgiert worden sein sollte. Dabei wird nicht nur diese Zerteilung der

---

עֲזַרְיָה von Juda, sondern vielmehr König einer nordsyrischen Landschaft Jaudi יאדי war, welche einen ganz ähnlichen Namen wie das südpalästinensische יְהוּדָה führte (s. H. Winckler, Altorientalische Forschungen I, 1893, 1—23: Das syrische Land Jaudi und der angebliche Azarja von Juda)." Nur der Kuriosität halber sei endlich die Theorie von Scott, Athenaeum 1894, I, 180 erwähnt, wonach Ἰουδαία das hinterindische Ayodhya = Ajuthia sein soll!

einen Stimme Gottes mit den Feuerfunken verglichen, die da- und dorthin herausspringen, wenn der Mensch auf den Ambos schlägt, sondern jene Stimme selbst erscheint in der Form von Feuer, wie dieses ja auch sonst Gottes Gegenwart repräsentiert. Ist nun aber diese Überlieferung von Einfluß auf die in V. 5—11 vorliegende Auffassung des Pfingstwunders gewesen, dann werden wir diesem jüngeren Bericht eben um dieser Parallele willen vielleicht auch V. 3[a] zurechnen müssen, zumal die Austeilung der Gabe des ekstatischen Zungenredens kaum so beschrieben worden wäre (vgl. auch Spitta 29 f.). Dagegen darf man nicht, wie die Tübinger thaten, auch die Zeitbestimmung V. 1 aus derselben sekundären Anschauung von der Geistesausgießung erklären und deshalb derselben Redaktion zuweisen. Denn erstlich ist die sinaitische Gesetzgebung wahrscheinlich erst später auf Pfingsten verlegt worden; zweitens aber ist hier mit keinem Worte von der Promulgation eines *καινὸς νόμος* die Rede; also konnte dieser Vorgang gar nicht mit dem auf Sinai parallelisiert und, wenn auch dies, so doch deshalb nicht auf Pfingsten verlegt werden (zugleich gegen Spitta 55). Auch dessen Bedenken gegen den Ausdruck *ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς* muß ich angesichts der bekannten Anschauung des Judentums von einem durchgängigen Prädeterminismus für unbegründet, seine Konjektur *ἐν τῷ συμπληροῦσθαι* (*αὐτούς* oder *τὸν ἀριθμόν*) aber, wenngleich etwa durch Papias, fragm. II, 10 zu stützen, für unmöglich halten: es müßte wenigstens der Aorist stehen. Umgekehrt kann ich auch nicht mit Feine 169 Teile von V. 6 oder 11 als ursprünglich ansehen: namentlich 6[a] materialisiert die Vorstellung von V. 2 (vgl. dazu Pfleiderer 550 f., Spitta 24), wie es immer der späteren Anschauung eigen ist. Und so glaube ich denn vielmehr in V. 1 f. 3[b]. (?) 4. 12 f. die alte Quelle sehen zu müssen, die unter Benutzung des Folgenden und Vorhergehenden überarbeitet worden ist: so ist das *ἐξίσταντο δὲ πάντες καὶ .... λέγοντες* V. 7 aus V. 12 vorausgenommen und stammt jenes unklare *εἰς Ἱερουσαλὴμ κατοικοῦντες Ἰουδαῖοι* oder wie wir sonst lesen wollen, aus der Anrede *ἄνδρες Ἰουδαῖοι καὶ οἱ κατοικοῦντες Ἱερουσαλὴμ πάντες* V. 14, vielleicht auch *τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ* V. 6 und 8 aus 1, 19.

Daß die Rede des Petrus die alte Quelle fortsetzt, wurde schon oben gezeigt; wie würde auch zu der Redaktion die Anrede in V. 14 und 22 stimmen? Aber ist sie etwa auch wieder in sich nicht einheitlich? Soweit ich sehe, ist das bisher nur von Jüngst 35 f. behauptet worden, dem ich nicht zu folgen vermag. Vielmehr weise ich zunächst darauf hin, daß zwischen V. 21 und 22, wenngleich die neue Anrede nach anderen Stellen an sich noch nichts Auffälliges hätte, doch der deutliche innere Zusammenhang fehlt. Wendt, Zöckler und B. Weiß meinten zwar, es solle von hier ab die Anrufung Jesu als des *κύριος* begründet werden, und in der That wird das eine Absicht des Verfassers der Rede gewesen sein. Aber er sucht nun daneben noch etwas anderes zu erreichen, wie wir uns wieder schematisch vergegenwärtigen wollen. Jeder seiner beiden Beweise zerfällt nämlich in einen Haupt- und Nebenbeweis, wenngleich dieser — sehr natürlicherweise, wie wir sehen werden — im zweiten Falle nicht ausführlich mitgeteilt wird. Der Gedankengang ist also folgender:

maior a: David erwartet Ps. 16 die Auferstehung (25 ff.)	maior c: David spricht Ps. 110 vom Sitzen zur Rechten Gottes (34 b f.)
minor a: nun ist aber sein Grab bis heute unter uns (29)	minor c: nun ist er aber nicht gen Himmel gefahren (34 a)
conclusio a: also spricht er dort vom Messias (V. 31)	conclusio c: also spricht er dort vom Messias (34 b f.)
maior b: Jesus ist auferstanden (24. 32)	maior d: Jesus ist zur Rechten Gottes erhöht (33)
minor b: nun aber soll nach Ps. 16 der Messias auferstehen	minor d: nun aber soll sich der *κύριος* nach Ps. 110 neben Gott setzen
conclusio b: also ist Jesus der Messias	conclusio d: also ist Jesus der *κύριος*

Summa: Jesus ist der Messias und *κύριος* (36) [1].

---

1) Scheidet man mit Jüngst V. 24—31 und 34 f. aus, so ist der Schluß der Rede in V. 36 absolut unbegründet.

Man sieht sofort, daß der Beweis c und d viel kürzer als a und b behandelt sind, ja daß c ganz überflüssig ist. Denn in Ps. 110 redet der Dichter ja gar nicht von sich, sondern von vornherein von seinem Herrn; daher hier zwar der Untersatz angeführt, an Stelle des Schlusses aber eine Korrektur des Obersatzes gebracht wird: *λέγει δὲ αὐτός· εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου κτλ.* Sollte nun der Verfasser unserer Rede absichtlich diese Unebenheit mit in den Kauf genommen haben, um nur zwei Paare korrespondierender Schlußfolgerungen zu gewinnen? Oder hat er nicht wahrscheinlicher hier eine Vorlage nachgebildet, ohne doch zur rechten Zeit zu merken, daß das hier nicht durchgängig möglich sei? Auch steht der Beweis d hinter b an Stringenz zurück; denn dort wäre der Obersatz selbst erst zu beweisen gewesen, da dazu die Thatsache der Geistesausgießung nicht ausreichte. Dazu fällt endlich nach dem *καθίσαι ἐπὶ τὸν θρόνον αὐτοῦ* V. 30 das ganz anders gemeinte *κάθου ἐκ δεξιῶν μου* V. 34 doch etwas auf. Trotzdem ist nicht etwa V. 33—35 von dem Verfasser von V. (3[a].) 5—11 erst hinzugethan, der dann auch hier jene Auffassung des Pfingstwunders angedeutet hätte, sondern V. 22—32. 36 ist von dem Verfasser von HPe herübergenommen worden. Wir müssen nämlich, wenn schon in dem Vorhergehenden und Nachfolgenden manche Hebraismen — so namentlich in dem *τῇ δεξιᾷ τοῦ θεοῦ ὑψωθείς* V. 33 (vgl. Bleek, StKr 1836, 1038 f., B. Weiß, Krit. Beiblatt 1854, 84, Petrin. Lehrbegriff 205, 3, Lekebusch 405, Kähler 511 f.; sonst auch Köhler, ZlTh 1870, 410) — so für 22 ff. sogar ein hebräisches Original annehmen. Ich kann mir wenigstens das *ὠδῖνας* V. 24 nach wie vor nur als eigentlichen Übersetzungsfehler im Sinne von Bleek und B. Weiß erklären. Denn wenn man Lekebusch 404 und Zeller 502 immer wieder nachredet, die Vorstellung von dem Lösen der Schmerzen des Todes sei einfach aus den LXX entlehnt, so ist das einfach nicht wahr. Diese übersetzen zwar Ps. 18, 5 (wo ursprünglich wie 2 Sam. 22, 5 מִשְׁבְּרֵי מָוֶת gelesen wurde und erst später — aber vor der Entstehung von Ps. 116 — aus V. 6 'חֶבְלֵי hereinkam) und ebenso im folgenden Verse, als ob חֲבָלֵי dastünde, und reden auch Hiob 39, 2 (wo sie den darunter

stehenden zweiten Halbvers von V. 3 doppelt übersetzen) von einem Lösen der Wehen des Steinbocks [1]), gebrauchen aber nie vom Tode das hier anzunehmende Bild, daß er die Gestorbenen gebären wolle und so durch Jesu Auferstehung entbunden worden wäre [2]). Auch 4 Esra 4, 41 f. in inferno promptuaria animarum matrici assimilata sunt; quemadmodum enim festinat quae parit effugere necessitatem partus, sic et haec festinat (lies: festinant = ταῦτα σπεύδει) reddere ea quae commendata sunt ab initio ist doch noch verschieden; denn dort handelt es sich um alle Verstorbenen, hier nur um Christus, und dort ist vom Hades, hier aber vom Tod die Rede — freilich Pol. ad Phil. 1, 2 D vulg. Gig. syr.[sch] cop. lesen auch hier ᾅδου, aber wohl wegen V. 27 und 31 (gegen Blaß 56). Und noch weniger reicht natürlich das πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν Kol. 1, 18, auf das Overbeck und Holtzmann verweisen, zur Erklärung jener haarsträubenden Anschauung aus. So übersetzen Olshausen, Biblischer Kommentar II, 3, 1832 und Nösgen einfach: Stricke; immerhin ein Beweis, wie stark der Kontext einen derartigen Ausdruck erwarten läßt, zumal ja, wie Kähler 511 bemerkt, auch in κρατεῖσθαι die Vorstellung von der fesselnden Macht des nachstellenden Jägers liegt. Wir werden also ein hebräisches Original בְּהַתִּיר אֶת־חֶבְלֵי הַמָּוֶת annehmen müssen, das der Übersetzer in Erinnerung an seine LXX-Lektüre fälschlich mit λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ

1) Wäre übrigens, wie Grätz, Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 1877, 83 ff. meinte (vgl. Holtzmann, Judentum und Christentum im Zeitalter der apokryphischen und neutestamentlichen Litteratur 1867, 53 f.; dagegen Schürer a. a. O. II, 699, 8) die Hiobübersetzung erst im ersten nachchristlichen Jahrhundert entstanden, so könnte unser Übersetzungsfehler durch jene Stelle auch noch nicht einmal mit hervorgerufen worden sein.

2) Gegen B. Weiß: Die nur als qualvolle mit den Geburtswehen verglichenen Schmerzen, welche der Tod bereitet, sind als den Getöteten bindend gedacht, bis sie durch die Auferstehung gelöst werden. Unklar Scharfe 58: Daß jedoch durch diesen Ausdruck die Auferstehung als eine Geburt aus dem Tode gekennzeichnet sei, daß also der Tod „in Geburtswehen gekreist habe", wie Meyer nach dem Vorgang des Chrysostomus erklärt, scheint eine zu kühne Annahme zu sein, die sich auch wegen der Zusammenstellung mit λύσας und wegen des von den LXX übernommenen Sprachgebrauchs nicht empfiehlt.

ϑανάτου wiedergab. Nur eins könnte dem gegenüber noch geltend gemacht werden, daß nämlich Ps. 16, 10 nur nach den LXX von der Auferstehung Christi hätte verstanden werden können. Aber die Sache liegt doch hier wesentlich anders als bei der Verwendung von Ps. 109, 8 in Kap. 1, 20. Dort war die Deutung auf Judas allerdings wohl erst durch den Einfall der LXX, פְּקֻדָּה mit *ἐπισκοπή* zu übersetzen, möglich geworden; hier konnte der Verfasser unserer Rede, so gut wie die griechischen Übersetzer des zweiten Jahrhunderts die beiden Bedeutungen von שַׁחַת verwechseln, oder aber auch absichtlich und der Gewohnheit seiner Zeit, die eigenen Anschauungen in das Alte Testament hineinzudeuten [1]), folgend, die Hoffnung auf Errettung von Krankheit als Gewißheit der Auferstehung verstehen und so endlich wegen der bekannten messianischen Auffassung der Schrift und hier noch besonders wegen der Selbstbezeichnung des Sängers in V. 10 den Psalm als *ἀπὸ προσώπου τοῦ Χριστοῦ*, wie Justin sagen würde, geredet ansehen. Freilich liest an der ebengenannten Stelle der jetzige masoretische Text חסידיך, hat aber doch im Kethib חסידך beibehalten, welche Form zunächst als Singular zu deuten war. *Ὅσιος* aber (das stehende Äquivalent für חָסִיד) wird Ps. Sal. 17, 46 auch der Messias genannt; unsere Stelle konnte also schon im Urtext auf ihn gedeutet werden. Daß sie aber jetzt hier in den Akten wirklich nach der LXX angeführt wird, spricht doch ebenso wenig gegen ein hebräisches Original, als etwa der Gebrauch dieser Übersetzung innerhalb der ursprünglich hebräischen Logiastücke (vgl. Haupt, Die alttestamentlichen Citate in den vier Evangelien 1871, 296 ff.). Die hier verarbeitete Quelle stellte eine urchristliche Missionspredigt dar, die auf das Pfingstwunder in keiner Weise Bezug hatte.

Die anschließende Bußpredigt des Petrus, V. 37 ff., ist, wenn vielleicht im Ausdruck, den ein Redaktor hinzugethan haben mag, so doch durchaus nicht notwendigerweise auch ihrem Inhalt nach von paulinischer Theologie abhängig (vgl. Kähler 509 gegen

1) Vgl. die Verwertung von 1 Sam. 2, 6 bei Sap. 16, 13 f. Tob. 13, 2, sowie im allgemeinen die Umprägung der Weissagung des Jeremia von den 70 Jahren bei Dan. 9. Hen. 89, 59 ff.; 93, 3 f. Test. Levi 16 f. 4 Esra 12, 11 f. u. s. w., endlich überhaupt die Auslegung des Alten Testaments im Neuen.

Zeller 503)*). Aber was soll, nachdem im Vorhergehenden nur Juden angeredet worden waren, V. 39 der Hinweis auf *πάντες οἱ εἰς μακράν*, mag man es nun mit Wendt, Holtzmann, Feine 170 und Spitta 45 gegen den sonstigen Sprachgebrauch von der Diaspora oder mit Olshausen, Lechler 237, 1, Overbeck, Nösgen, Zöckler und Jüngst 37 in Übereinstimmung mit den LXX[1]) von den Heiden verstehen[2])? Wird dadurch die Eindringlichkeit der Ermahnung nicht zum Teil abgeschwächt? Vor allem aber berichtet es doch unsere Quelle 11, 20 als ein novum, daß einige Cyprier und Cyrenäer in Antiochien auch den Hellenen predigten. Mithin sind die fraglichen Worte Apg. 2, 39, die auf V. (3[a].) 5—11 zurückblicken, wie diese erst später eingeschoben worden und zwar von einem Redaktor, der die Heiden zum Heile zuläßt, wenngleich erst in zweiter Linie und so auch hier (unter Benutzung von Joel 3, 5) seine Konzession durch die göttliche Ursächlichkeit entschuldigend. Wir nennen ihn Rj (Redactor judaicus) und weisen ihm nun auch die Worte *καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς* 1, 8 zu.

Doch jetzt setzt nicht etwa der alte Quellbericht wieder ein, sondern zunächst folgt eine Bemerkung, die noch mehr aus dem Zusammenhang herausfällt. Klingt nämlich schon das *ἑτέροις τε λόγοις πλείοσιν διεμαρτύρατο* (das freilich hier die Ausleger, soweit sie sich überhaupt mit solchen Nebensachen, wie Zusammenhang und Gedankenfortschritt, abgeben, in der phantasievollsten, aber allerverschiedensten Weise ausdeuten) wie eine Verlegenheitsauskunft,

1) Sie übersetzen so Jes. 57, 19. Sach. 6, 15; 10, 9 הָרָחוֹק, bezw. הַמְּרֻחָקִים; an der einzigen Stelle, wo die Phrase sonst vorkommt, 2 Sam. 7, 19 giebt der unmittelbare Zusammenhang die abweichende Bedeutung an die Hand. Vgl. auch Eph. 2, 13. 17. Joh. 11, 52.

2) Eigentümlich B. Weiß, TU IX, 3. 4, 85: Das echt lukan. *τοῖς εἰς μακράν* (vgl. Luk. 9, 61) bezeichnet die in die Ferne Gezogenen, also die Diasporajuden, was aber sachlich nicht paßt, da die Zuhörer V. 5 hauptsächlich aus solchen bestanden. In der ursprünglichen Rede war wohl an Heiden gedacht, wie auch aus der Anspielung an Joel 3, 5 erhellt. Umgekehrt J. Weiß 488: Von einer Übertragung der Verheißung auch auf Heiden ist nicht die Rede, denn, wie Spitta mit Recht bemerkt, das *πᾶσιν τοῖς εἰς μακράν, ὅσους ἂν προσκαλέσηται κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν* kann nur auf die Diasporajuden gehen, womit nicht ausgeschlossen ist, daß der Redaktor dabei an Heiden gedacht hat.

so ist vollends die Aufforderung σώϑητε ἀπὸ τῆς γενεᾶς τῆς σκολιᾶς ταύτης an sich kaum verständlich. Denn wer gehört denn zu dem verkehrten Geschlecht? Die Spötter von V. 13? Aber von ihnen war doch seitdem gar nicht mehr die Rede gewesen. Oder andere, die der Predigt des Petrus gegenüber sich ablehnend verhielten? Auch das hätte erst gesagt werden müssen. Nun heißt aber Deut. 32, 5 und Ps. 77, 8 Israel eine γενεὰ σκολιά; versteht man danach auch unsere Stelle, so werden hier die Gläubigen aus den Heiden aufgefordert, sich von Israel loszusagen (vgl. auch J. Weiß 488). Offenbar verfolgt dieser Redaktor antijudaistische Tendenzen, die 1, 1—5 noch nicht so deutlich vorlagen; wir nennen ihn also Ra (Redactor antijudaicus) und identifizieren ihn mit dem autor ad Theophilum [1]). Seine Glosse ist zugleich ein Beweis für die Richtigkeit unserer Erklärung von V. 39, wie das folgende für die Nichtursprünglichkeit von V. 40. Denn auch wenn bei γενεὰ σκολιά an die Juden nur mitzudenken gewesen wäre, hätte keiner von ihnen eine solche Predigt annehmen können, wie es doch V. 41 berichtet wird. Desto besser schließt sich derselbe an 39[a] an und damit die ganze Pfingsterzählung wirkungsvoll ab (vgl. auch Jüngst 37). Feine 171 ff. und Spitta 71 ff. nehmen dazu auch noch V. 42, ja J. Weiß 490f. 496 f. sogar außerdem 43[a]. 45, während er in V. 42 τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινωνίᾳ ausscheidet. Indes auch so kann dieser Vers, wie Sorof 53 geltend macht, kaum mit 46 in derselben Quelle gestanden haben, wohl aber aus demselben gebildet sein, in welchem Falle auch V. 43 neben Kap. 3 denkbar würde (vgl. auch Kühl a. a. O.).

In der That beginnt mit V. 44 eine neue Quelle, die erste von zwei parallelen Erzählungen, die auch noch die drei nächsten Kapitel füllen. Die Nichtberücksichtigung oder Bestreitung dieser Thatsache in den meisten bisher auf unserm Gebiete veranstalteten Untersuchungen entscheidet von vornherein gegen deren Resultate bezüglich der Zusammensetzung dieser Stücke. Freilich ist ja der Parallelismus jetzt nicht mehr vollständig; aber gerade das spricht

1) Übrigens weist auch die sprachliche Ähnlichkeit mit Luk. 3, 18, wovon ich Chronologie 62 gelegentlich gesprochen habe, unsern Vers demselben Überarbeiter zu.

durchschlagend für seine ursprüngliche Deutlichkeit. Denn wo sonst in den alttestamentlichen Geschichtsbüchern oder in den Evangelien minder augenscheinliche Doppelberichte sich finden, da hat man sie einfach nebeneinander gestellt oder ineinander gearbeitet, so die beiden Schöpfungs- und Flutgeschichten Gen. 1 f. 7 ff. und die beiden Speisungswunder Mark. 6, 35 ff.; 8, 1 ff. 19 f. Matth. 14, 15 ff.; 15, 32 ff.; 16, 9 f. Ist das nicht möglich, so wird durch den Redaktor ein künstlicher Übergang hergestellt, so Gen. 16, 8 ff. zwischen der Hagargeschichte von J und E Kap. 16 und 21; 26, 15. 18 zwischen dem Brunnenstreit nach denselben beiden Quellen, Kap. 21 und 26 und an einigen anderen Stellen, die in der Kautzsch-Socinschen Genesisausgabe schon durch den Druck kenntlich sind. Bisweilen, so Gen. 26, 1, wird wenigstens nachträglich auf die Parallelgeschichte zurückgewiesen; sind sich beide aber endlich zu ähnlich, dann bricht die eine plötzlich ab, wie die Sethitentafel aus J Gen. 4, 26 neben derjenigen aus Q Kap. 5. Ähnlich läßt der dritte Evangelist das zweite Speisungs- und das zweite Seewunder aus, der vierte wenigstens das erstere, und hatte wohl schon Markus in der zweiten jener Erzählungsreihen 8, 14 ff. eine der in Kap. 7 mitgeteilten parallelen Rede gegen die Pharisäer, auf die noch das jetzt sinnlose *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· οὔπω συνίετε* vgl. 7, 14. 18 hindeutet, als überflüssig gestrichen. Dagegen braucht zu 6, 45 ff. und 7, 24 ff. in Kap. 8 von vornherein keine Parallele vorhanden gewesen zu sein; die beiden Reihen waren eben in der Überlieferung verschieden ausgestaltet worden, so daß sie verschiedene Vorfälle zu behandeln scheinen konnten, obwohl doch namentlich das Benehmen der Jünger bei der zweiten Speisungsgeschichte zeigt, daß sie dergleichen noch nicht erlebt [1]).

1) P. Ewald, Das Hauptproblem der Evangelienfrage 1890, 181 ff. scheidet 7, 24 — 8, 26 als spätere Interpolation aus, da sich nur so die große Auslassung bei Lukas erkläre. Doch scheint es mir dann immer noch ein merkwürdiger Zufall, daß er seine Vorlage schon bei 6, 44 verläßt, was E. aus seiner Abneigung gegen Doubletten erklärt, die er doch 182, 2 bestritt. Dafür hat er Anm. 1 m. E. richtig gezeigt, wie dieselben bei Markus auch unter Voraussetzung des petrinischen Charakters seiner Schrift zu erklären seien. — Über einen Doppelbericht bei Josephus vgl. Schürer I, 316, 50.

Ganz ähnlich steht es nun in der Apostelgeschichte, wie schon Gfrörer 395 ff., Zeller 378, Baur 24, Overbeck 45 f. und später Völter 139 f., Sorof 55, Spitta 61 ff. sahen (vgl. auch Grenzboten 1890. 49, III, 592).

Wir hören nämlich

2, 44—47 u. 4, 32—35 von dem Gemeindeleben im allgemeinen,
3, 1—26 u. 5, 12—16 von Wundern der Apostel,
4, 1—22 u. 5, 17—40 von ihrer Gefangensetzung und Vernehmung,
4, 23—31 u. 5, 41 f. von deren Folgen.

Dazu kommen folgende wörtliche Übereinstimmungen:

2, 44 εἶχον ἅπαντα κοινά	4, 32 ἦν αὐτοῖς ἅπαντα κοινά.
2, 45 διεμέριζον αὐτὰ πᾶσιν, καθότι ἄν τις χρείαν εἶχεν	4, 35 διεδίδετο δὲ ἑκάστῳ, καθότι ἄν τις χρείαν εἶχεν.
2 47 ἔχοντες χάριν πρὸς ὅλον τὸν λαόν	4, 33 χάρις τε μεγάλη ἦν ἐπὶ πάντας αὐτούς.
3, 11 ἐπὶ τῇ στοᾷ τῇ καλουμένῃ Σολομῶντος	5, 12 ἐν τῇ στοᾷ Σολομῶντος.
4, 3 καὶ ἐπέβαλον αὐτοῖς τὰς χεῖρας καὶ ἔθεντο εἰς τήρησιν	5, 18 καὶ ἐπέβαλον τὰς χεῖρας ἐπὶ τοὺς ἀποστόλους καὶ ἔθεντο αὐτοὺς ἐν τηρήσει δημοσίᾳ.
4, 17 μηκέτι λαλεῖν ἐπὶ τῷ ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ	5, 40 μὴ λαλεῖν ἐπὶ τῷ ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ.

Sind das überzeugende Beweise für das bezeichnete Verhältnis der ausgehobenen Abschnitte, so wird uns nach dem früher im allgemeinen Bemerkten auch das an diesem Urteil nicht irre machen, daß einmal in der zweiten Reihe, nämlich 5, 28 auf die erste zurückgewiesen wird. Denn dafür fehlt eine solche Verweisung da, wo man sie bestimmt erwarten sollte, falls jene Erzählungen von vornherein nebeneinander gestanden hätten und wirklich verschiedene Vorgänge behandelten. Spricht das also wieder für unsere Hypothese, so auch nicht dagegen, daß zum andern beide Berichte allerdings mannichfach von einander abweichen, daß vor allem der zweite eine

ähnlich ausführliche Schilderung eines Wunders und einer Predigt, wie wir sie in c. 3 lesen, vermissen läßt, dagegen 4, 36 f. 5, 1—11. 19 ff. und 34 ff. Sondergut hat, wozu in der ersten Erzählungsreihe die Parallelen fehlen. Doch werden sich diese Stücke auch aus anderen Gründen als spätere Zusätze erweisen, wie umgekehrt auch der erste Bericht hier und da überarbeitet ist.

Das gilt zunächst von 2, 47[b], der wie V. 41 vom Verfasser von HPe stammen dürfte, zumal er, wie schon Schleiermacher 352 sah (vgl. Lekebusch 87 ff.), die Beziehung von V. 47[a] auf Kap. 3 etwas verwischt.

Dieses scheint mir zunächst ganz so, wie wir es lesen, in unserer Quelle gestanden zu haben. Weder in V. 4 f. noch 8 ff., 13 ff. oder 17[b] vermag ich mit B. Weiß, Einleitung 573, 3, Feine 174, Spitta 77 ff. und Jüngst 38 ff. wirklich störende Einschaltungen zu erkennen, von Gfrörers Zweifeln an V. 3 f. (391 f.) gleich zu geschweigen. Nur das Citat V. 22 ff., das absolut nicht auf die besondere Erwartung der *καιροὶ ἀναψύξεως* und *ἀποκατάστασις πάντων*, sondern nur im allgemeinen zu der Aufforderung V. 19 paßt, und außerdem die eindringliche Bußpredigt ungebührlich unterbricht, gehört vielleicht erst einem späteren Redaktor an, wohl HPe, der ja auch schon 2, 34 f. mit seinen Anführungen nicht besonders glücklich war (vgl. auch Jüngst 43 ff.). Und ebenso würde die gleich folgende Genesisstelle, wenn sie wirklich, wie man gewöhnlich annimmt, nach Gal. 3, 8 von der Heidenbekehrung zu verstehen wäre, sich nicht nur wenig in den Zusammenhang fügen, sondern vielmehr mit dem vorhergehenden und nachfolgenden einen solchen Widerspruch bilden, daß, ihn zu erklären, selbst das eben vorausgesetzte Ungeschick eines Redaktors kaum ausreichen dürfte. Denn die erste Vershälfte ist ja vielmehr so partikularistisch-jüdisch, wie nur möglich. B. Weiß nimmt daher an, es sei auch die zweite in diesem Sinn umgedeutet worden, da der paulinische Verfasser den Abrahamsamen von Christo verstanden hätte (doch vgl. Neutestl. Theologie 139 und TU IX, 3. 4, 93). Freilich — von allem anderen abgesehen — wenn er kein Wort davon sagte, so konnte den Verfasser, den sein Paulinismus übrigens dann gerade hier zu sehr unpaulinischen

Konsequenzen gedrängt hätte, auch kein Mensch so verstehen. Ebenso hätte es aber auch deutlicher gesagt werden müssen, wenn, wie Overbeck will, V. 26 erklären sollte, wie die Prophetie ungeachtet ihres in den eben citierten Worten sich aussprechenden universalistischen Charakters doch den Juden zum besonderen Antriebe dienen solle, den Messias anzuerkennen, indem nämlich erst, wenn die Fülle Israels eingegangen wäre, die Heiden selig werden könnten. Und wo ist bei dieser „hyperjudaistischen Meinung" der „schroffe Antijudaismus" der Apostelgeschichte hingekommen?! Nein, das Citat paßt nicht recht zu dem vorhergehenden — so lange man es griechisch versteht: übersetzt man dagegen, wie es nach sonstigen Hebraismen auch dieser Quelle (vgl. Riehm 155) durchaus erlaubt ist, εὐλογηθήσονται als reflexives Nifal oder Hitpael, so eignet sich das Wort auf einmal viel besser zur Begründung der eindringlichen Bußmahnung an die Juden: ihr seid ja die Erben des Bundes Gottes mit euren Vätern, denn von deren Samen ist geweissagt, daß sich mit seinem Namen die Völker der Erde Gutes wünschen werden. Dann ist aber wohl auch in dem sonst wieder ganz judaistischen V. 26 das abschwächende πρῶτον nicht ursprünglich, so wenig als 2, 39 die Erwähnung der Heiden, und vielmehr demselben Rj zuzuschreiben, dessen Kunst, vorgefundene Berichte durch kleine Zusätze seinen Ideen anzubequemen, wir ja nun schon des öftern kennen gelernt haben (vgl. auch J. Weiß 495, 2) [1]).

Gehen wir zum vierten Kapitel weiter, so ist auch hier trotz Gfrörer 392 ff. der ursprüngliche Text bis auf geringe redaktionelle Eingriffe unversehrt erhalten. B. Weiß, Einleitung 573, 3, Feine 175 f. und Jüngst 47 f. meinen zwar, die ganze Verhaftung der Jünger und die Verhandlung im Synedrium sei der Quelle fremd, aber Spitta 80 f. weist dem gegenüber mit Recht auf die Parallelerzählung 5, 17 ff. hin. Der „ungefüge" V. 4, auf den sich B. Weiß für seine Annahme vor allen beruft, erklärt sich

1) Noch könnte man mit Schneckenburger, StKr 1855, 519, Baumgarten und Jüngst 42 πρῶτον zu ἀναστήσας ziehen und darin einen Gegensatz zu der zweiten Sendung Jesu in V. 20 finden, aber das ist nach dem Eingeständnis des letztgenannten selbst wenig wahrscheinlich (vgl. auch Lechler, Das apostolische und nachapostolische Zeitalter[3] 1885, 236, 1)

vielmehr schon wegen der Ähnlichkeit mit 2, 41. 47^{b} als eine Glosse des HPe (vgl. Sorof 55). Ebenso ist, wie auch jene vier Kritiker (B. Weiß a. a. O., Feine 175f., Spitta 82f. und Jüngst 48) anerkennen, V. 2 unpassend, da nach dem folgenden die Hierarchen noch nicht einmal von der Thatsache, geschweige denn von dem Inhalt der Lehrthätigkeit der Jünger etwas wissen, sondern nur wegen der durch die Lahmenheilung veranlaßten Volksbewegung eingreifen. Die Notiz dürfte, wie es Chronologie 141 f. von 23, 1—10 wahrscheinlich gemacht wurde, von Rj stammen. Daß derselbe nicht die Sadduzäer überhaupt erst einführte, schließt Spitta 80ff. durchaus mit Recht gegen Baur 41, Zeller 138ff. und Overbeck (und auch J. Weiß 492, 1) wiederum aus dem Parallelbericht 5, 17, scheidet aber dafür ohne genügenden Grund in V. 5 die Schriftgelehrten aus, die doch im Sanhedrin mitsaßen. Auch V. 6 könnte, obwohl hier mit Spitta auch Feine 177 gegen die Echtheit ist (Weizsäcker parenthesiert den Vers; B. Weiß, TU IX, 3. 4, 94 findet hier vielmehr eine ältere Erzählung), doch schon in der Quelle gestanden haben; denn Luk. 3, 1 f. ist doch noch etwas anderes (auch gegen Schürer II, 157); die Accusativ-cum-Infinitiv-Konstruktion wird auch V. 7 nicht wieder aufgenommen, und das *αὐτούς* ist schon nach V. 5 nicht sonderlich deutlich. Weiter folgert Spitta aus der verschiedenen Bedeutung des *οὗτος* in V. 10 und 11, daß 10^{b} eingeschoben sei, zumal da es auch sonst auffällig wäre, daß der Geheilte bei der Verhandlung gegenwärtig sei. Ich kann nicht sehen, weshalb (vgl. auch J. Weiß a. a. O.), und würde eher V. 11 f. für eine redaktionelle Zuthat halten; doch auch das ist nicht nötig, *οὗτος* kommt ja schon V. 10^{a} zweimal dicht nebeneinander in verschiedener Bedeutung vor. Dagegen ist allerdings wahrscheinlich, daß, wie B. Weiß, Einleitung 573, 3 bemerkt, in dem ganzen Abschnitt von 3, 1 ab Johannes erst nachträglich Petrus an die Seite gestellt worden ist, aber wohl schon in der mündlichen Überlieferung; denn eine frühere schriftliche Fixierung der Perikopen ist nicht zu erweisen.

Endlich ist wohl auch die Verwirrung, die jetzt in 4, 25 herrscht, nicht ursprünglich. Vielleicht hieß es hier vielmehr, wie allerdings nur

noch P liest, ὁ διὰ στόματος Δαυεὶδ παιδός σου εἰπών, irgendein Redaktor oder Abschreiber aber, der — angesichts διδ. 9, 2 mit Unrecht — Anstoß daran nahm, daß David und Jesus als παῖς θεοῦ bezeichnet würden, schrieb dafür bei David τοῦ πατρὸς ἡμῶν an den Rand, und außerdem nach 1, (2.) 16 διὰ πνεύματος ἁγίου, sowie bei Jesus ἅγιον und ὃν ἔχρισας, das zu 2, 36 nicht paßt (vgl. B. Weiß a. a. O., TU IX, 3. 4, 89 f., Spitta 89). Daß in V. 31 ursprünglich ein die zweite Erzählungsreihe eröffnender Parallelbericht über die Geistesausgießung zu Pfingsten verborgen liege, den der Verfasser von HPe, weil er diese schon früher eingehend beschrieben hatte, hier zu einem bloßen Anhängsel der ersten Gemeindegeschichte gemacht habe (Völter 138 f.), wird sich nie beweisen lassen (vgl. Holtzmann, ZwTh 1885, 439 f.).

Jedenfalls setzt mit V. 32, der ja wenigstens jetzt ganz wie ein neuer Anfang klingt, eine Doublette zu dem bisherigen Bericht ein, von dem sie zunächst gar nichts weiß. Aber sofort beginnt nun auch die Ausgleichung. Daß nämlich V. 33 nicht hierher paßt, ist durch die vergeblichen Anstrengungen der Exegeten, einen Zusammenhang herauszubringen, zur Genüge erwiesen. Mag man χάρις von der göttlichen Gnade oder von der Volksgunst verstehen: keinesfalls war dieselbe durch die Wohlhabenheit der Gemeinde zu begründen. Nach älteren Vorgängern hat daher Wagenmann, JdTh 1875, 441 ff., V. 32 und 33 umgestellt, aber dann bekommt der Gedankenfortschritt wieder etwas Schleppendes. B. Weiß, Einleitung 573, 3 schließt den Vers an 30 an und betrachtet 31 f. und neuerdings (TU IX, 3. 4, 100 f.) wohl auch 34 als Zusatz, ähnlich J. Weiß 491, 1 V. 31[b] f. Aber 32 gehört sicher zur Quelle und 33 ist eine Interpolation von HPe, für die vielleicht zugleich 2, 47 zum Muster diente, ähnlich wie für 2, 12. 33 ff. die Urbilder in 5, 24. 31 vorhanden sind. Dazu sollte die Notiz wohl wenigstens einigermaßen die ausführliche Missionspredigt ersetzen, die auch diese Quelle geboten haben wird, der genannte Redaktor aber, um Wiederholungen zu vermeiden, ausließ (Sorof 61).

Des Weiteren wird gewöhnlich 4, 36 — 5, 11 wegen der allerdings unleugbar veränderten Anschauung von der Geistergemeinschaft

im Gegensatz zum Vorhergehenden der Quelle zugeteilt[1]) (B. Weiß, Einleitung 573, 3; Feine JpTh 1890, 96; vorkan. Überlieferung 179 f.; von Dobschütz 112). Aber angesichts des Parallelberichts in Kap. 2 wird man beide Episoden vielmehr als spätere Zusätze betrachten müssen. Ihre litterarische Berührung mit dem Vorhergehenden ist also als Abhängigkeit von diesem zu beurteilen [2]). Ob beide Erzählungen von demselben Redaktor stammen (dagegen Sorof 54), wage ich nicht zu entscheiden. Stand 11, 24ᵃ schon in HPe (Chronologie 109) so kaum unsere Stelle; sie könnte nur Rj oder Ra angehören. Letzterem möchte ich jedenfalls die Geschichte von Ananias und Saphira zuschreiben, da sie sich in ihrer Beurteilung der Apostel in V. 3 und 4 allzu nahe mit 15, 28 (vgl. ebenda 119 f.) berührt. Freilich würde der Stil dagegen sprechen, wenn er wirklich, wie Feine 179 meint, vielfach hebraisierte, aber *τίθεσθαι ἐν τῇ καρδίᾳ τινός*, das eigentlich allein dafür anzuführen ist, findet sich auch im Profangriechisch.

Daß in den folgenden Versen, die auf 4, 35 zurückgreifen, mannigfache Schwierigkeiten vorliegen müssen, zeigt die Geschichte der Exegese zu dieser Stelle. Namentlich hat der Widerspruch zwischen V. 13 und 14 hier einmal selbst solche Theologen, denen sonst nichts ferner als dies liegt, zum Harmonisieren verleitet. Am klassischsten freilich ist und bleibt die Sophistik, mit der der kurzgefaßte Kommentar *οὐδείς* in „keine Massen“ und *πλήθη* in „kleinere Scharen“, d. h. schwarz in weiß und weiß in schwarz verwandelt. Andere, so Zeller 125, Overbeck, Wendt, Nösgen, Lechler 59, Feine 180, Holtzmann, Handkommentar

1) Spitta 66 ff. weist 4, 36 ff. seiner Quelle B, 34 f. aber einem R zu, da die Vorstellung von der absoluten Gütergemeinschaft, welche sich dort finde, in V. 32 nicht vorhanden sei. Aber ist: *ἀλλ' ἦν αὐτοῖς ἅπαντα κοινά* nicht stark genug? Vgl. Zeller 122, auch gegen Jüngst 52 ff.

2) Vgl. *ὑπάρχοντος αὐτῷ ἀγροῦ* 4, 37 und *ὑπῆρχεν* 5, 4 mit *τῶν ὑπαρχόντων* 4, 32 und *ὅσοι — ὑπῆρχον* V. 34; *πωλήσας* V. 37 und *ἐπώλησεν* 5, 1 mit *πωλοῦντες* 4, 34; *ἤνεγκεν* 37 und *ἐνέγκας* 5, 2 mit *ἔφερον* 4, 34; *ἔθηκεν πρὸς τοὺς πόδας τῶν ἀποστόλων* 4, 37 und *παρὰ τοὺς πόδας τῶν ἀποστόλων ἔθηκεν* 5, 2 mit *ἐτίθουν παρὰ τοὺς πόδας τῶν ἀποστόλων* 4, 35; *κτῆμα* (sehr unbestimmt!) 5, 1 mit *κτήτορες* 4, 34; *τιμή* 5, 2 f. mit *τιμάς* 4, 34; *πραθέν* 5, 4 mit *πιπρασκομένων* 4, 34.

und Blaß übersetzen, soweit ich sehe, auf Baurs Autorität hin (I, 27 f.), aber gegen den überwiegenden sonstigen Sprachgebrauch des Neuen Testaments [1]), *κολλᾶσθαι* mit: sich herandrängen, belästigen, ohne doch damit wirklich einen „einfachen Gang der Schilderung" und „kunstlosen Fortschritt" zu gewinnen. Vielmehr sehen sich Lachmann, Tregelles, Overbeck, Holtzmann und neuerdings B. Weiß und Blaß schließlich doch genötigt, wenigstens V. 14 zu parenthesieren, während Pyle, Sherlock und Lotze 11. 14. 12ᵇ. 13. 12ᵃ. 15, Heumann 13 f. 12, Venema 11. 12ᵇ. 12ᵃ. 15. 13. 14. 16, Clarisse und Wassenbergh 12ᵃ. 15. 16. 14. 12ᵇ. 13. 17 ordneten, Ewald, Die Bücher des Neuen Bundes I, 2, 1872, 246 f. hinter 12ᵃ *οἱ δὲ πιστεύοντες προσεκαρτέρουν τῷ ἱερῷ* einschaltete, früher B. Weiß, Einleitung 574, 4 V. 14. 16 und zum Teil 12, Sorof 56 ff. V. 12ᵃ. 14, früher Feine JpTh 1890, 97 Teile von 12—14, endlich Ziegler 155, Laurent, Neutestamentliche Studien 1866, 138 f., Gfrörer 394 und neuerdings wieder van Manen, 46. 144 und Spitta 63. 69 ff. V. 12ᵇ—14 einem Redaktor zuweisen, J. Weiß 491, 1. 494. 496 dagegen hinter 4, 33 versetzt. Aber mit dieser letzten Auskunft wird das Problem doch nur zurückgeschoben und zum Sündenbock für die Widersprüche und Unklarheiten, die man der Quelle nicht zutraut, ein Redaktor gemacht, dessen Ungeschick freilich hier selbst seine Entdecker unbegreiflich finden [2]). Die Schwierigkeit löst sich wiederum durch Berücksichtigung des Parallelberichtes, nur nicht ganz in der Weise Sorofs. Die unverständlichen Notizen V. 12ᵇ. 13 sind augenschein-

---

1) Vgl. Luk. 10, 11. (15, 15?) Apg. 9, 26; 10, 28. (mit *προσέρχεσθαι* verbunden) 17, 34. 1 Kor. 6, 16 f. Röm. 12, 9. Apok. 18, 5.

2) Vgl. Gfrörer a. a. O.: Zu welchem Zwecke die Verse hierher gesetzt wurden, ist schwer zu sagen; nur so viel sieht man, daß der, welcher sie einschob, nicht die allerklarsten Begriffe von historischer Darstellung hatte. Spitta a. a. O. 70 f.: Daß der Redaktor die Berichte besser hätte gruppieren können, unterliegt keinem Zweifel. Endlich Jüngst 56. 101 meint aus 11, 24 „zur Evidenz bringen" zu können, daß 5, 14 ursprünglich auf 4, 36 f. folgte — als ob ein Redaktor nicht auch einmal ein paar Worte selbständig hätte schreiben können, anstatt immer bloß mit der Papierschere zu arbeiten.

lich die Trümmer einer Kap. 3 entsprechenden Erzählung, nach der ein wunderbar Geheilter sich der in der Halle Salomos versammelten Gemeinde anschloß, während von den übrigen Anwesenden sich keiner zu ihr zu gesellen wagte, obwohl das Volk so hoch von ihr hielt, daß man sogar auf die Straße Kranke legte, damit sie durch den Schatten des Petrus geheilt würden. Zur Vermeidung nutzloser Wiederholungen verkürzte aber HPe den Bericht am Anfang in einer Weise, daß er zwar ohne weiteres für ihn, für uns aber nur bei gleichzeitiger Berücksichtigung von Kap. 3 verständlich ist. Ebenso aber schob er wohl V. 14 in Analogie zu 2, 41. 47b. 4, 4 eine Notiz über den Fortschritt der Propaganda ein.

Ich deutete bereits an, daß über den weiteren Verlauf jener Episode aus der Geschichte der Urgemeinde unsere Quelle eine ausführlichere Darstellung geboten hat, die deshalb auch von HPe konserviert worden ist. Denn ihm selbst diese Ausschmückungen zuzuschreiben, widerspräche seinem gesamten sonstigen Verfahren, soweit wir es bisher beobachtet. Dagegen gehört ihm, wie schon oben bemerkt, sicher die ausdrückliche Verweisung auf die Parallelerzählung in V. 28 an, zumal sie ja auch an sich nicht so recht zum Vorhergehenden paßt, wonach eher eine Frage, analog der 4, 7 den Jüngern gestellten und von deren Seite eine Auseinandersetzung, wie die nun 5, 30 ff. folgende, zu erwarten wäre. Möglich also, daß auch V. 29 jenem selben Redaktor zuzuschreiben ist, der dann die eigentlich erst nach V. 40 gehörige Antwort der Apostel wegen des πειθαρχοῦσιν V. 32 schon hier anbringen zu müssen geglaubt hätte (gegen Spitta 86 f. vgl. J. Weiß 492, 2). Vielleicht ist auch der Rat des Gamaliel später überarbeitet, da ja zu der Warnung V. 35cd. 39c die Berufung auf die gescheiterten Aufstände des Theudas und Judas nicht recht paßt: ein Bedenken, das durch die Parenthesierung bezw. Ausscheidung von 38cd. 39ab durch Tregelles, Westcott-Hort, Weizsäcker, van Manen 46 f. und Jüngst 58 f. selbstverständlich noch nicht gehoben wird. Jedenfalls ist in der jetzt vorliegenden Form V. 36 f. von Josephus abhängig, was schon Keim, Geschichte Jesu III, 1872, 134 und Aus dem Urchristentum 1878, 18 ff.; Holtzmann, ZwTh 1873, 89 f.; Author of Supernatural

Religion, Fortnightly Review 1877, 22, 504; Hausrath, IV, 241 f.; van Manen 134; Krenkel, Josephus und Lukas 1894, 162 ff. behaupteten (vgl. auch meine Chronologie 66, 53), hier aber um der Wichtigkeit dieser Frage willen nochmals erwiesen werden soll. Wir lesen nämlich

Ant. 20, 5, 1 f.	Apg. 5, 36 f.
Θευδᾶς . . . πείθει τὸν πλεῖστον ὄχλον . . . προφήτης γὰρ ἔλεγεν εἶναι κτλ. Φᾶδος . . . ἐξέπεμψεν ἴλην ἱππέων . . . ἐπ᾽ αὐτούς, ἥτις . . . πολλοὺς . . . ἀνεῖλεν.	*ἀνέστη Θευδᾶς λέγων εἶναί τι ἑαυτόν . . . . ὃς ἀνηρέθη καὶ πάντες ὅσοι ἐπείθοντο αὐτῷ διελύθησαν κτλ.*
πρὸς τούτοις δὲ καὶ οἱ παῖδες Ἰουδᾶ τοῦ Γαλιλαίου ἀνήχθησαν τοῦ τὸν λαὸν ἀπὸ Ῥωμαίων ἀποστήσαντος Κυρινίου τῆς Ἰουδαίας τιμητεύοντος.	*μετὰ τοῦτον ἀνέστη Ἰουδᾶς ὁ Γαλιλαῖος ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς ἀπογραφῆς καὶ ἀπέστησεν λαὸν ὀπίσω αὐτοῦ.*

Durch diese kaum zufälligen Berührungen, zu denen man auch noch die Bezeichnung des Judas von Gamala als Galiläers rechnen könnte [1]), wird zunächst doch wohl unmöglich gemacht, in der Apostelgeschichte an einen andern Theudas, als bei Josephus, zu denken (vgl. Wendt ad l.). Wollte man aber nun diesen von jener abhängig sein lassen, so ist auch dies dadurch ausgeschlossen, daß die Abweichung der Apostelgeschichte sich gerade aus der angeführten Stelle des Josephus aufs einfachste erklärt. Der betreffende Redaktor der Akten übersah, daß hier nur von den Söhnen des Judas,

1) Vgl. Farrar 63, 1: When St. Luke makes Gamaliel speak of „Judas of Galilee", whereas Judas was born at Gamala, and commonly known as Judas the Gaulonite (*Γαυλανίτης ἀνήρ*, Jos. Ant. 18, 1, 1) this trivial peculiarity would unquestionably have been paraded by German critics as a proof of the unhistorical character of the speech, but for the fortunate accident that Josephus, with reference to the sphere of his activity, thrice calls him *ὁ Γαλιλαῖος* (Ant. 18, 1, 6; 20, 5, 2. Bj. 2, 8, 1).

nicht von diesem selbst die Rede sei und setzte ihn daher nach Theudas an, obwohl er ziemlich vierzig Jahre vor ihm auftrat. Und ebenso erklärt sich aus demselben Paragraphen bei Josephus die Angabe über eine zweite Reise des Paulus nach Jerusalem Apg. 11, 27 ff., die wir angesichts des Galaterbriefs für ungeschichtlich halten müssen. Denn hier hätte sie ja Paulus erwähnen müssen, selbst wenn die Urapostel damals nicht in Jerusalem gewesen wären. Wer das leugnet, hat den Zweck von Gal. 1 f. noch nicht verstanden. Nun aber läßt die die Apostelgeschichte 12, 25 Barnabas und Saul zwar nach der Abreise des Petrus V. 17 nach Antiochien zurückkehren, setzt aber doch nach 11, 1—18 während des Besuchs selbst seine Anwesenheit noch voraus [1]). Desto besser erklärt sich jene Notiz V. 27 ff. auf die angegebene Weise. Unser Redaktor wußte, daß Paulus die Jerusalemer Gemeinde einmal durch eine Kollekte unterstützt hatte und auch, daß dabei Agabus eine gewisse Rolle gespielt,

---

1) Das entscheidet zugleich gegen die Bevorzugung von D durch Blaß u. a., nach dessen Lesart zu 11, 28 *ἦν δὲ πολλὴ ἀγαλλίασις· συνεστραμμένων δὲ ἡμῶν ἔφη εἷς ἐξ αὐτῶν ὀνόματι Ἄγαβος σημαίνων κτλ.* der Reisegefährte des Paulus an einem Punkte geirrt hätte, an dem das für ihn in der That unmöglich gewesen sein dürfte. Er konnte nicht behaupten, Paulus sei z. Z. des Klaudius mit einer Kollekte nach Jerusalem gereist, wenn das vor dem Apostelkonzil nicht der Fall gewesen war. Vielmehr ist die fragliche Lesart recht wohl in der Weise von Jüngst 104 zu erklären. „Bedenken wir, daß Euseb (III, 4) und Hieronymus (Cat. 7 und Comm. in Matth. IV, 1, p. 2) Antiochien als die Heimat des Lukas bezeichnen (wohl infolge einer Verwechselung desselben mit dem Lucius Apg. 13, 1), so kann recht gut der betreffende Abschreiber von D derselben Meinung gewesen sein und durch seine Textverbesserung dieselbe dokumentiert haben, wie es ihm ja auch sonst nicht an scharfsinnigen Kombinationen mangelt." Bei alledem wird vorausgesetzt, daß Apg. 11 nicht etwa = Gal. 1, 18 sei, wie J. Weiß früher, StKr 1893, 539 annahm, jetzt aber, StKr 1895, 268 mit Recht für unmöglich erklärt. Doch leitet er Apg. 11, 27 ff. aus der judenchristlichen Quelle ab, da nur sie übrig bleibe und auch 21, 17 ff. enthalten habe. Ich kann den StKr 1893, 527 f. dafür versuchten Beweis um so weniger für gelungen halten, als W. selbst diese Quelle sonst nirgends über Kap. 15 hinaus verfolgt und mit Unrecht fort und fort voraussetzt, jeder ausführlichere Bericht müsse aus einer Quelle stammen, während doch auch ein Redaktor auf Grund der Tradition eine solche Nachricht bringen konnte.

merkte aber nicht, daß diese Reise Apg. 20f. erzählt sei, da ja jetzt in der That nur 24, 17 auf die Kollekte angespielt wird. Ferner war ihm dieselbe überhaupt nicht mehr verständlich, daher er nach einer besondern äußern Veranlassung dafür suchte. Nun las er aber an der angeführten Stelle bei Josephus, zur Zeit einer Hungersnot in Judäa habe die Königin Helene von Adiabene die Bedürftigen mit ägyptischem Getreide unterstützt: was lag dann näher, als die Reise des Paulus auch in diese Zeit zu verlegen und deshalb hier einzuschalten. Denn daß sie in der That in Anlehnung an jene Schilderung des Josephus beschrieben wird, geht vielleicht auch noch aus folgenden Berührungen hervor (vgl. schon Holtzmann, ZwTh 1877, 538; Keim, 20; Krenkel 199 ff., Jüngst 106. 150. 201 f., auch gegen B. Weiß, StKr 1895, 267):

Ant. 20, 5, 2.	Apg. 11, 28 f.
ἐπὶ τούτου[1]) *δὲ καὶ τὸν μέγαν λιμὸν κατὰ τὴν Ἰουδαίαν συνέβη γενέσθαι, καθ᾽ ὃν κα ὶἡ βασίλισσα Ἑλένη . . . σῖτον ἀπὸ Αἰγύπτου διένειμεν τοῖς ἀπορουμένοις.*	*Ἄγαβος ἐσήμανεν . . . λιμὸν μεγάλην μέλλειν ἔσεσθαι ἐφ᾽ ὅλην τὴν οἰκουμένην, ἥτις ἐγένετο ἐπὶ Κλαυδίου. τῶν δὲ μαθητῶν καθὼς εὐπορεῖτό τις, κτλ.*

Freilich könnten das natürliche oder zufällige Übereinstimmungen sein, aber von allen neun oder zehn wird man das doch kaum behaupten wollen. Oder warum wird hier und dort von Theudas *πείθειν*, von Judas dagegen *ἀφιστάναι (τὸν) λαόν* gesagt?[2]) Ge-

1) So liest auch Niese, Flavii Josephi opera IV, 1890, 293, gegen Schürer 474, 8.

2) Diese Übereinstimmung bleibt unerklärt bei der Verlegenheitsauskunft von Blaß, Acta 89, Ant. 20, 5, 1 sei der Name des Theudas von einem Christen interpoliert. Und würde dann nicht erstens hier, ebenso wie Ant. 18, 3, 3 (und 20, 9, 1, wenn die Stelle auch in unserm Text interpoliert sein sollte; 19, 8, 2 hat Euseb wohl nicht anders gelesen, sondern nach Apg. 12, 23 verbessert) ein Zeugnis für Christum abgelegt worden sein? Warum hat zweitens dieser Mann nicht noch viel öfter Josephus nach dem Neuen Testament ergänzt, wenn er solche historische Interessen hatte? Wie kam er dann

wiß hat unser Redaktor Josephus nicht ausgeschrieben, denn dann müßte die Ähnlichkeit noch größer sein; er hatte ihn vorher gelesen und verwendete nun, wie das jedem andern auch widerfahren wäre, unbewußt dieselben Ausdrücke oder Wortstämme, vielleicht in anderm Zusammenhang oder in anderer Zusammensetzung. Denn außer von Josephus war er eben auch noch von der Überlieferung abhängig — daher z. B. die vierhundert Anhänger des Theudas 5, 36 (gegen Krenkel 170 ff.) —, während namentlich das ἐφ᾽ ὅλην τὴν οἰκουμένην 11, 28 wie das πᾶσαν τὴν οἰκουμένην Luk. 2, 1 anstatt Judäas seine eigene übertreibende Zuthat ist. Daß aber der Verfasser aller dieser Einschaltungen Ra sei, das läßt sich, da eine Tendenz in ihnen nicht erkennbar, nur aus dem Sprachgebrauch erweisen.

Ich hatte mir bisher mit Berufung auf den im großen und ganzen gleichmäßigen Stil der Apostelgeschichte mit andern derartige Untersuchungen gern erspart und bin erst durch eine wohlwollende Rezension meines mehrerwähnten Buchs durch Ewald, ThLBl 1893, 433 zu ihnen veranlaßt worden. Das Resultat für unsere Kapitel ist folgendes:

Die Ra zugeschriebenen Stücke enthalten einige Ausdrücke, die sich auch sonst, in den Akten oder überhaupt, nur bei diesem Redaktor finden, nämlich

---

drittens dazu, eine Insurrektion, die Gamaliel Apg. 5, 36 bald nach dem Tode Jesu als längst verflossen und selbst dem Aufstand des Judas unter Quirinius noch vorangegangen bezeichnet, unter den Prokurator Cuspius Fadus, also frühestens 44 zu verlegen — ein Versehen, das an sich und bei ihm doch viel auffälliger ist, als das oben dem Redaktor der Apostelgeschichte, der keine solchen historischen Interessen hatte, zugeschriebene? Hatte er etwa dafür doch noch andere Gründe? Dann wären wir wieder auf dem alten Flecke; die ganze Hypothese hätte nur dazu gedient, das Problem zurückzuschieben. Sollte man da nicht lieber wenigstens auf diesem Punkte die Abhängigkeit von Josephus zugeben, auch wenn das ein traditionalistischer Theolog, wie Salmond, für den solche Fragen von vornherein entschieden sind, als laughable absurdity bezeichnet (gegen Blaß, Lit. Centralblatt 1894, 1823)? Jedenfalls würde dann auch die Wendtsche Deutung des λιμός auf den Hunger der Heidenwelt nach dem Heil (StKr 1892, 271 ff.), die an sich schon durch nichts nahegelegt wird, vollends unmöglich werden.

ἐκψύχειν 5, 5. 10; 12, 13 (vgl. Chronologie 110);
ἐντέλλεσθαι 1, 2; 13, 47 (vgl. ebenda 114 f.);
προσέχετε ἑαυτοῖς 5, 35; 20, 28 (vgl. ebenda 133 ff.).

Aber mit mehr Recht noch kann man innerhalb desjenigen der Apostelgeschichte von einem eigenen Sprachgebrauch der Quelle HPe reden, zu der ich also 1, 6—8 ohne *καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς*, 9—2, 2. 3[b]. 4. 12—39 bis *ὑμῶν*, 41—4, 35. 5, 12—35 ... ... 38—7, 58[a]. 59[b]. 60; 8, 1[bc]. 2. 4—13. 18—24. (überarbeitet) 11, 19—21. 24[a]. 26 rechne. Nur hier, dagegen sonst in den Akten (oder überhaupt) nicht kommen vor:

ὑπολαμβάνειν 1, 9; 2, 15;
προσκαρτερεῖν τῇ προσευχῇ oder *ταῖς προσευχαῖς* 1, 14; 2, 42; 6, 4;
ἐπὶ τὸ αὐτὸ im lokalen Sinne 1, 15; 2, 1. 44. 47; 4, 26 (LXX);
κατοικοῦντες Ἱερουσαλήμ [1]) 1, 19; 2, 14; 4, 16 (dagegen 2, 5; 13, 27 *ἐν Ἱερ.*);
πατριάρχης 2, 29; 7, 8 f.;
τελευτᾶν 2, 29; 7, 15;
μνῆμα 2, 29; 7, 16;
ὀμνύειν 2, 30; 7, 17;
θρόνος 2, 30; 7, 49;
ὑψοῦν τῇ δεξιᾷ 2, 33; 5, 31 (vgl. oben S. 322);
σταυροῦν 2, 36; 4, 10;
ἅπαντα κοινά 2, 44; 4, 32 (vgl. oben S. 328);
καθότι ἄν τις χρείαν εἶχεν 2, 45; 4, 35 (vgl. oben S. 328);
αἰνεῖν τὸν θεόν 2, 47; 3, 8 f.;
ἐλεημοσύνη = Almosen im Singular 3, 2 f. 10 (sonst immer im Plural 9, 36; 10, 2. 4. 31; 24, 17);
περιπατεῖν 3, 6. 8 f. 12 (14, 8. 10 abhängig davon, vgl. Chronologie 116, 28; 21, 21 bildlich);

1) Obwohl sonst *Ἱερουσαλήμ* und *Ἱεροσόλυμα* auch bei demselben Schriftsteller promiscue vorkommen, ist es doch vielleicht nicht zufällig, daß in unserer Quelle außer 8, 1 überall, nämlich 1, 8. 12. 19; 2, 14; 4, 5. 16; 5, 16. 28; 6, 7 *Ἱερουσαλήμ* steht, auch in dem aus 2, 14 gebildeten Vers 2, 5, dagegen 1, 4 *Ἱεροσόλυμα*.

στερεοῦν 3, 7. 16 (16, 5 bildlich);
στοὰ (Σολομῶντος) 3, 11; 5, 12 (Σολομῶν noch 7, 47) (vgl. oben S. 328);
ἀρνεῖσθαι 3, 13 f.; 4, 16; 7, 35;
ἀρχηγός 3, 15; 5, 31;
προκαταγγέλλειν 3, 18, 24; 7, 52;
διαθήκη 3, 25; 7, 8;
ὁ στρατηγός 4, 1; 5, 24. 26;
τήρησις 4, 3; 5, 18;
ἀσθενής 4, 9; 5, 15 f.;
φανερόν 4, 16; 7, 13;
μη(κέτι) λαλεῖν ἐπὶ τῷ ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ 4, 17; 5, 40 (vgl. oben S. 328);
ἴασις 4, 22. 30;
διαπρίειν 5, 33; 7, 54;
καταλύειν 5, 38 f.; 6, 14.

Nun hat Scharfe 122 ff. diesen besonderen Sprachgebrauch von Apg. 1—12, auf die er ja die von Lukas benutzte erste Hauptquelle ausdehnt, dem des ersten Petrusbriefs und des Markusevangeliums ähnlich finden wollen, so daß, was nach von Dobschütz 73 das Kerygma Petri scheinen wollte, die (früher fälschlich damit identifizierte) Grundlage von Apg. 1—12 thatsächlich gewesen sein könnte, nämlich eine Fortsetzung jener Erinnerungen des Petrus, die von Markus niedergeschrieben sind (Scharfe 181). Aber zum Beweis dafür reicht doch, wenn wir von der Abhängigkeit aller drei Schriften von den LXX (70 ff.), die sie mit den meisten andern Bestandteilen des Neuen Testaments teilen, gleich absehen, auch ihre geringe Ähnlichkeit untereinander entfernt nicht aus (vgl. dagegen auch Holtzmann, Gött. gel. Nachrichten 1894, 24). Denn daß πρόγνωσις nur 1 Petr. 1, 2 und Apg. 2, 23 und ἀπροσωπολήμπτως nur 1 Petr. 1, 17, προσωπολήμπτης aber nur Apg. 10, 34 (einer übrigens sicher nicht zur alten Quelle gehörigen Stelle, vgl. außer meiner Chronologie 100. 108 f. auch schon Lechler 100 f.) vorkommt, ist sicher zufällig, da προγινώσκειν, προσωποληµπτεῖν, προσωποληµψία und πρόσωπον λαμβάνειν auch sonst begegnen. Daß sich ferner ἐκτενής nur 1 Petr.

1, 22. 4, 8 und Apg. 12, 5, *ἀθέμιτος* nur 1 Petr. 4, 3 und Apg. 10, 28 findet, besagt nichts, wenn die beiden Stellen der Apostelgeschichte nicht HPe angehören. Die einzige Stelle aber, nämlich das Citat aus Ps. 118, das 1 Petr. 2, 7 nur mit Apg. 4, 11 und Mark. 12, 10 = Matth. 21, 42 = Luk. 20, 17 gemeinsam hat, kommt gegenüber den Berührungen des Briefs auch mit anderen Teilen der Apostelgeschichte und namentlich mit dem Lukasevangelium (von Soden, Handkommentar zum Neuen Testament [2]III, 2, 1893, 111) nicht in Frage. Dasselbe gilt von den Beziehungen unserer Quelle zum Markusevangelium, die Scharfe 131 ff. übrigens noch nicht einmal alle aufgezählt hat. Denn wenn, um die auch sonst begegnenden Ausdrücke hier wieder gleich wegzulassen, *ἐκθαμβεῖσθαι* nur Mark. 9, 15; 14, 33; 16, 5. 6 und *ἔκθαμβος* nur Apg. 3, 11 vorkommt, so auch *συλλαμβάνειν τὸν Ἰησοῦν* nur Mark. 14, 48 = Matth. 26, 55 = Luk. 22, 54 = Joh. 18, 12 und Apg. 1, 16, *κλῆρος* im eigentlichen Sinne nur Mark. 15, 24 = Matth. 27, 35 = Luk. 23, 34 = Joh. 19, 24 und Apg. 1, 17, 25 f. — aber warum steht hier *διδόναι* und dort *βάλλειν*? Und wenn Scharfe, von seiner Quellentheorie aus, auch noch darauf hinweist, daß *αὐτόματος* nur Mark. 4, 28 und Apg. 12, 10, *σκώληξ* nur Mark. 9, 44. 46. 48 und *σκωληκόβρωτος* nur Apg. 12, 23, endlich *εἰς μνημόσυνον* nur Mark. 14, 9 = Matth. 26, 13 und Apg. 10, 4 vorkommt, so hätte er auch die nur Mark. 6, 51 und Apg. 2, 7 sich findende Verbindung *ἐξίσταντο καὶ ἐθαύμαζον* nicht vergessen sollen. Indes was besagen diese sieben Berührungen von Apg. 1—12 nur (?) mit dem zweiten gegen folgende einundzwanzig Berührungen derselben nur mit dem dritten Evangelium, die ich im Anschluß namentlich an Friedrich, Das Lukasevangelium und die Apostelgeschichte Werke desselben Verfassers 1890, 16 ff. aufzähle:

ἀναδεικνύναι nur Luk. 10, 1 und Apg. 1, 24;
ἀναζητεῖν nur Luk. 2, 44 f. und Apg. 11, 25;
ἀνακαθίζειν nur Luk. 7, 15 und Apg. 9, 40;
ἀνασπᾶν nur Luk. 14, 5 und Apg. 11, 10;
ἀντειπεῖν nur Luk. 21, 15 und Apg. 4, 14;

ἀπογραφή nur Luk. 2, 2 und Apg. 5, 37;
διαπορεῖν nur Luk. 9, 7; 24, 4 und Apg. 2, 12; 5, 24; 10, 17;
διελθεῖν ἕως nur Luk. 2, 15 und Apg. 11, 19. 22;
διισχυρίζεσθαι nur Luk. 22, 59 und Apg. 12, 15;
ἐπιδεῖν nur Luk. 1, 25 und Apg. 4, 29;
θάμβος nur Luk. 4, 36; 5, 9 und Apg. 3, 10;
ἴασις nur Luk. 13, 32 und Apg. 4, 22. 30;
καθιέναι nur Luk. 5, 19 und Apg. 9, 25; 10, 11; 11, 5;
κλάσις nur Luk. 24, 35 und Apg. 2, 42;
μεγαλεῖα nur Luk. 1, 49 (?) und Apg. 2, 11;
ὀχλεῖσθαι nur Luk. 6, 18 und Apg. 5, 16;
προπορεύεσθαι nur Luk. 1, 76 und Apg. 7, 40;
προϋπάρχειν nur Luk. 23, 12 und Apg. 8, 9;
συγγένεια nur Luk. 1, 61 und Apg. 7, 3. 14;
συμπληροῦν nur Luk. 8, 23; 9, 51 und Apg. 2, 1;
ὑπολαμβάνειν nur Luk. 7, 43; 10, 30 und Apg. 1, 9; 2, 15.

„Stimmt doch auch das Apostelverzeichnis Apg. 1, 13 mit Luk. 6, 14 ff. gegen Mark. 3, 16 ff. und Matth. 10, 2 ff. darin überein, daß es statt des Lebbäus oder Thaddäus den Judas, Jakobs Sohn nennt und Simon den Eiferer nicht mit *Καναναῖος*, sondern mit *ζηλωτής* bezeichnet“ (ebenda 50). So ist an Markus als Verfasser jener Kapitel oder unserer Quelle HPe sicher nicht zu denken und überhaupt betreffs desselben nichts auszumachen.

Kommen wir also durch Untersuchung ihrer Sprache noch nicht zu einem sichern Urteil über den Ursprung unserer Quelle, dann desto gewisser durch eine nähere Prüfung ihres Lehrgehalts. Derselbe erweist sich nämlich als die ebenso naturgemäße Fortsetzung der, wenn ich so sagen darf, konservativen Seite in Jesu Predigt, wie derjenige der in 6, 9 f.; 7, 1—36. 38—58ª. 59ᵇ; 8, 1ᵇ; 11, 19—21. 24ª. 26 nachgewiesenen „Hellenistenquelle“ als die der liberalen Gedanken Jesu (vgl. meine Chronologie 146 ff.). Schon wegen dieses Doppelcharakters der Lehre des Herrn kann man sich auch die Urgemeinde nicht durchaus einmütig denken, obwohl sich neuerdings O. Holtzmann, ZKG 1893, 328 f. dafür auf die Verfolgung der ganzen Gemeinde Apg. 8, 1 beruft. Denn

so richtig diese Auslegung der Stelle gegenüber der älteren von Schneckenburger 183, Baur 46 und Zeller 154 ist, so wenig nötigt sie doch zur Leugnung eines Unterschiedes zwischen den Uraposteln und Stephanus. Die Juden konnten ihn ja übersehen — wenn sie nicht etwa, ähnlich wie später die römischen Kaiser, schärfer und eher die Konsequenzen auch des konservativen Jesusglaubens erkannten, als sie seinen Vertretern selbst zum Bewußtsein kamen. Und so mußten auch die Urapostel — denn daß man gerade sie verschont hätte, wäre gegen alle Wahrscheinlichkeit und die Analogie schon von Kap. 12, sowie der späteren Christenverfolgungen — und ihre Anhänger unter dem Freimut des Stephanus mitleiden, mochten sie sich gleich, wie es scheint, von ihm zurückziehen, und innerlich sicher von ihm getrennt fühlen. Doch trat diese Differenz nur in der Heidenfrage scharf hervor, in der die Hellenisten am entschiedensten über Jesu Praxis hinausgingen, nicht so in der Beurteilung des Gesetzes, in der jene nur in einem Punkte und im Anschluß an Herrenworte von den Uraposteln abwichen, während sie im übrigen und namentlich in der Christologie mit ihnen durchaus einig gewesen sein werden.

Was also zunächst den ersten Punkt betrifft, so hatte ja Jesus, obwohl seine Predigt von Anfang an durchaus universalen Charakter trug und er selbst ausnahmsweise einigemale, nämlich Matth. 8, 5 ff. = Luk. 7, 2 ff. Mark. 7, 24 ff. = Matth. 15, 21 ff. Luk. 17, 11 ff. Heiden half und im allgemeinen Matth. 8, 11 f. = Luk. 13, 28 f. eine Teilnahme derselben an der *βασιλεία* erwartete, doch nirgends eine Heidenpredigt geboten (denn Mark. 13, 10 und Luk. 14, 23 f. sind Zusätze und vollends Matth. 28, 19 f. in dieser Form unmöglich historisch); er hatte sie vielmehr Matth. 10, 5, vgl. 7, 6 untersagt und 10, 23 noch während der Missionierung der Städte Israels seine Wiederkunft angekündigt. Damit stimmt unsere Quelle HPe durchaus überein, nur daß, wie zu erwarten, hier auch jene heidenfreundliche Anschauung Jesu wieder zurücktritt. Denn im Judentum wurde zwar im Anschluß an die exilischen Propheten hier und da noch für die Endzeit eine Bekehrung der Heiden erwartet (so Tob. 13, 11; 14, 6 f. Sib. III, 695 ff.), zumeist aber nur eine Unterwerfung derselben unter Je-

rael (Dan. 2, 44; 7, 14. 27. Hen. 90, 30. 37; 48, 5; 53, 1. Ps. Sal. 17, 31 ff. Sib. III, 49. Ass. Mos. 10, 8. Apok. Bar. 72, 5). Dazu stimmt Apg. 3, 25 *καὶ ἐν τῷ σπέρματί σου ἐνευλογηθήσονται πᾶσαι αἱ πατριαὶ τῆς γῆς*; daß den Heiden auch die Verheißung des heiligen Geistes gälte, wie wir jetzt 2, 39 lesen, das hätte der Verfasser dieser Quelle gewiß nicht gesagt (vgl. auch 1 Thess. 2, 16). Vollends von einer Predigt unter ihnen ist nirgends die Rede, sie wird vielmehr, wie für Jesu Anschauung durch Matth. 10, 23, so für unsere Quelle durch Apg. 3, 19 ff. ausgeschlossen, wenn danach auf die Buße Israels hin die *καιροὶ ἀναψύξεως* kommen sollen, von denen ich gleich noch einmal werde zu reden haben.

Vorher noch einige Worte über die Stellung unserer Quelle zur Gesetzesfrage. Bei Jesu muß man — kann und will man ihm nicht fortwährende Inkonsequenz oder eine der Heuchelei nahekommende Accommodationstheorie zutrauen, noch auch die eine Reihe seiner Aussagen unberücksichtigt lassen oder für unecht erklären —, wie in anderer (Beyschlag, Neutestamentliche Theologie I, 1891, 44. 139. 142. 158. 267), so auch in dieser Beziehung eine Entwickelung annehmen, eine Entwickelung nämlich von einem konservativeren Standpunkt, den er als Sohn seines Volkes naturgemäß zuerst einnahm, zu einem liberaleren, den er in einigen Fragen allmählich gewann (vgl. auch Osiander, StKr 1890, 125, Jakob, Jesu Stellung zum mosaischen Gesetz 1893, 24 ff.). So verwarf er, um nur die hier in Frage kommenden Punkte zu nennen, die Reinigkeitsvorschriften Mark. 7, 1 ff. = Matth. 15, 1 ff. und schließlich auch den Tempel in seiner gegenwärtigen Gestalt Mark. 13, 2 = Matth. 24, 2 = Luk. 21, 6. Mark. 14, 58 = Matth. 26, 61 = Joh. 2, 19, obwohl er ihn vorher noch selbst besucht und gereinigt hatte Mark. 11, 11. 15 ff. = Matth. 21, 12 f. = Luk. 19, 45 f. [1]) Was war da natürlicher, als daß nach seinem Tod

1) Wie sich beides nicht widerspricht, so sollte man gegen das erstere auch nicht von Apok. 11 aus argumentieren. „Die Erwartung, die hier hervortritt, der Ansturm der Heiden in der letzten Zeit werde sich gegen Jerusalem richten, aber Gott werde in dieser Zeit ein Asyl bestehen lassen, gehört zu den von den Propheten ererbten eschatologischen Dogmen." (Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit 1895, 219).

von dem einen Teil seiner Anhänger, den an sich schon vielfach etwas freier gerichteten Hellenisten der Tempel überhaupt — aber nicht der Opferkultus, der Apg. 7, 42, geschweige denn das übrige Gesetz, das V. 38 und 53 in Schutz genommen wird — verworfen, von dem andern dagegen, den Hebräern, wieder durchaus anerkannt wurde. Mußte bei ihnen doch auch der frühere und längere Eindruck der tempelfreundlichen Gesinnung Jesu den späteren, kürzeren seiner gegenteiligen Position überwiegen — ähnlich wie umgekehrt bei Paulus später doch wieder der Einfluß des milden Gamaliel wirksam wurde und auf Justin der Unterricht seines ersten Lehrers, eines Stoikers, am nachhaltigsten einwirkte. So hielt sich denn die Jüngergemeinde nach 2, 46; 3, 1; 5, 42 zum Tempel, wenngleich man sich daneben auch in Privathäusern versammelte: 1, 13; 2, 2. 46; 5, 42. Doch führte das noch in keiner Weise über die Stellung einer innerjüdischen *αἵρεσις* hinaus, so wenig als die Gütergemeinschaft, auf die ich unten zurückkomme, oder das Brotbrechen, die später sogen. Agapen. Selbst durch die Taufe 2, 38. 41 schied man sich noch nicht von Israel, wenn sie, wie Hilgenfeld, ZwTh 1885, 450 f. meint und auch Beyschlag 312 andeutet, noch in dem Sinne des Johannes aufzufassen war (gegen Kremer, ThT 1869, 25 f., Holtzmann, ZwTh 1879, 403, Scholten-Gubalke, Die Taufformel 1885, 33. 61 f.). Näher werde ich von der Bedeutung des *βαπτίζεσθαι ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ* sogleich beim dritten der uns hier beschäftigenden Punkte sprechen, ebenso wie von dem angeblich gesetzlichen Standpunkt, den man voreilig aus der Gesetzesbeobachtung durch die Jesusgläubigen gefolgert hat. Denn diese ist allerdings nicht zu bezweifeln: noch nach der späteren Überlieferung in Kap. 10 f. mußte Petrus die Aufhebung der Reinigkeitsvorschriften durch Jesus erst wieder vermittelst einer Vision ins Gedächtnis zurückgerufen werden. Das Kontagium der jüdischen Umgebung war eben zu stark; die freieren Anschauungen des Herrn wurden vergessen.

Und wie steht es nun endlich mit der Beurteilung seiner Person und seines Werkes?[1]) Es darf wohl als zugestanden gelten, daß

1) Vgl. außer den Gesamtdarstellungen über neutestamentliche Theologie

die Synoptiker Jesu irdisches Leben als ein echt menschliches schildern. So heißt er auch Apg. 2, 22 (in jener ältesten, ursprünglich hebräischen Predigt) ein *ἀνὴρ ἀποδεδειγμένος ἀπὸ τοῦ θεοῦ δυνάμεσι καὶ τέρασι καὶ σημείοις οἷς ἐποίησεν δι' αὐτοῦ ὁ θεός*, und ebenso 3, 22 ein Prophet wie Moses. Auch die Auferstehung wird nirgends als Jesu, sondern nur als Gottes Werk bezeichnet: 2, 24. 32; 3, 15; 4, 10; 5, 30[1]); er giebt ihm den heiligen Geist 2, 33, er wird ihn auch wiederkommen lassen 3, 20. „Durchaus wird Christus unterschieden von ‚Gott', und zu demselben in ein durchaus menschliches Abhängigkeitsverhältnis gesetzt" (Beyschlag 302). Weiter führt auch der Name der Heilige und Gerechte 3, 14 noch nicht, der, wenngleich hier im Gegensatz zu dem Mörder Barabbas gewählt, doch zugleich der jüdischen Apokalyptik entstammte (vgl. oben S. 324). Und zwar heißt nicht nur der Messias des Buches Henoch, der bekanntlich übermenschlich gedacht ist, 38, 2; 46, 3; 53, 6 der Gerechte, sondern auch der irdische König der Sibyllinen III, 49 *ἁγνὸς ἄναξ* und derjenige der Psalmen Salomos 17, 35 *βασιλεὺς δίκαιος*, ja V. 41 *καθαρὸς ἀπὸ ἁμαρτίας* (vgl. noch 25. 31. 46; 18, 8). Vollends der Name *παῖς θεοῦ* 3, 13. 26; 4, 27. 30 ist ja bekanntlich: Knecht, nicht: Kind Gottes zu übersetzen — die Bezeichnung *υἱὸς θεοῦ* kommt in der Apostelgeschichte überhaupt erst 9, 20 vor; Jesus ist nach 2, 30 Sohn Davids, und zwar nicht bloß *κατὰ σάρκα*, wie Reuß I, 340 meint[2]).

---

und apostolisches Zeitalter Koch, De Petri theologia per diversas vitae, quam egit, apostolicae periodos sensim explicata 1854, 57 ff.; Weiß, Petrin. Lehrbegriff 241 ff.; Kühl 14 ff.; Lock, The Christology of the Earlier Chapters of the Acts of the Apostles, Expositor 1891, 4, 178 ff. James, Peter's Early Teaching, The O. and N. T. Student 1892, 351 ff. blieb mir unbekannt.

1) So übrigens auch bei Paulus außer 1 Theß. 4, 14.

2) Auch Paulus läßt Apg. 13, 32 f. die Sohnschaft Jesu erst mit der Auferstehung beginnen, auf die Ps. 2, 7 auch Hebr. 1, 5; 5, 5 und Just. dial. 122. 351. BC gedeutet wird, und bezeichnet in den Thessalonicher- und dem ersten Korintherbrief nur den Auferstandenen als *υἱὸς θεοῦ* (1 Theß. 1, 10. 1 Kor. 1, 9; 15, 28; vgl. Schmidt, Der erste Thessalonicherbrief 1885, 118).

Mehr besagen allerdings die Ausdrücke ἀρχηγὸς (τῆς ζωῆς) und σωτήρ 3, 15; 5, 31, aber nach der letzteren Stelle gilt das erst vom Erhöhten und ist wohl auch an der ersteren nur um des Oxymorons: τὸν ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς ἀπεκτείνατε willen vom historischen Jesus gebraucht. Und ebenso kommt die Bezeichnung als κύριος von diesem nur 1, 21, dagegen sonst immer, nämlich 1, 6; 2, 36; 4, 33; 5, 14 vom Auferstandenen vor [1]). Endlich Χριστός wird zwar 3, 18; 4, 26 im Citat vom geschichtlichen Jesus, sonst aber immer, nämlich 2, 31. 36. 38; 3, 6. 20; 4, 10. 23; 5, 42 vom erhöhten gebraucht, wie es denn an der eben wieder angeführten Stelle 2, 36 ausdrücklich heißt: κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός — nämlich durch die Auferweckung und Befähigung zur Geistesausgießung. So wird das ὃν ἔχρισας 4, 27, das zu dieser Vorstellung nicht paßt, wie schon oben bemerkt, später eingeschoben sein. Dagegen der 3, 20 gebrauchte Ausdruck τὸν προκεχειρισμένον ὑμῖν Ἰησοῦν Χριστόν enthält, wie keine Präexistenzaussage, so auch keine Andeutung, „daß der Messias wiederkommen soll; Jesus kommt zum zweitenmale, aber nun als Messias, der er inzwischen durch die Erhöhung geworden ist" (J. Weiß 494 f.). Und doch entspricht sogar dies durchaus dem Selbstzeugnis Jesu, wenn anders er sich mit υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου als Messias im Sinne des Buches Henoch, also als zum Gericht erscheinenden bezeichnet hat. Dieser seiner künftigen Aufgabe gegenüber mußte auch seinen Jüngern seine bisherige Thätigkeit zurücktreten. Auch nach 1, 22 sollen die zwölf zwar seit der Taufe mit Jesu ein- und ausgegangen, aber nun doch nur Zeugen seiner Auf-

1) Über das Vorkommen der Bezeichnung κύριος für den Messias im Alten Testament und Judentum vgl. Ryle und James, The Psalms of Solomon 1891, 141 f. zu Ps. Sal. 17, 36: We find that the expression χριστὸς κύριος is once applied to a king (LXX thren. 4, 20) and once to the expected Messiah (Luk. 2, 11) that κύριος is possibly twice applied to the Messiah (Ps. 110, 1. Sir. 51, 10) and, lastly, that χριστὸς κύριος is by no means a distinctively Christian expression, occurring, as it does, only once in N. T. (wohl aber Jes. 45, 1 bei Barn. 12, 11, Tert. adv. Jud. 7, adv. Prax. 2, 28, Cypr. Test. 1, 21 und eben Ps. Sal. 17, 36).

erstehung sein, wie 1, 8; 2, 32; 3, 15; 5, 32 (gegen Spitta 13 f.). Der Tod Jesu wird 2, 23; 3, 13 ff.; 4, 10 den Juden zum Vorwurf gemacht [1]) und wenn er auch 2, 23; 3, 17 f. doch wieder auf ihre Unwissenheit und die göttliche Vorherbestimmung zurückgeführt wird — die dadurch entstehende Antinomie wird noch nicht empfunden, geschweige denn zu lösen versucht — so ist doch nirgends von einer dadurch bezweckten Sühnung die Rede, wie ja auch Jesus selbst nur an einer sichern Stelle Mark. 10, 45 = Matth. 20, 28 seinen Tod als *λύτρον ἀντὶ πολλῶν* gedeutet hatte (vgl. Chronologie 148). Aber damit ist selbstverständlich nicht ausgeschlossen, daß das Heil auf der Zugehörigkeit zu Christo beruht, auf den man getauft sein muß 2, 21. 38; 4, 12; nur wird auch bei der Predigt der Buße 2, 38; 3, 19; 5, 31 nirgends auf das Verdienst, sondern die Erhöhung Jesu hingewiesen und 3, 19 die Sündenvergebung direkt an die Bekehrung geknüpft, zugleich aber, jüdischer Vorstellung gemäß, (Weber, Die Lehren des Talmud 1886, 333 f.) die Erscheinung des Messias, die ebenfalls dieser entsprechend beschrieben wird. Denn wenn es nun weiter 3, 21 heißt: *ὃν δεῖ οὐρανὸν μὲν δέξασθαι*, so kann sich das weder auf die Vergangenheit, in welchem Falle es *ἔδει* heißen müßte (vgl. 17, 3. Luk. 24, 26. 46), noch auf die Gegenwart, wo *δέχεσθαι* stehen würde, sondern nur auf die Zukunft beziehen: den Messias muß der Himmel nach seiner zweiten Erscheinung (oder ersten als Messias) wieder aufnehmen. Das ist in der That die Anschauung des vierten Esra und wohl auch der Apokalypse des Baruch, in der die ältere und jüngere Zukunftserwartung kombiniert erscheinen. Dort heißt es 7, 28 ff. nach einem durch Vergleichung der Versionen gereinigten Texte: revelabitur enim filius meus cum his qui cum eo sunt, et iocundabit, qui relicti sunt, annis quadringentis. et erit post annos hos, et morietur filius meus

1) Vgl. Beyschlag 305; Scharfe 154: Ja es ist, als wenn man in seinem Zuruf an das Volk zu Jerusalem 2, 23 . . . noch den ganzen tiefen Schmerz und die Entrüstung der Jünger durchfühle. Und in der Rede, die sich an die Heilung des Lahmen anschließt, erwecken wieder die Worte 3, 13 f. den Eindruck, daß der Redende ein persönliches Erlebnis schildert, wenn er dem Volke zuruft: welchen ihr verleugnetet vor Pilatus u. s. w.

Christus et omnes, qui spiramentum habent hominis. et convertetur saeculum in antiquum silentium, diebus septem, sicut in prioribus initiis, ita ut nemo derelinquatur. et erit post dies septem, et excitabitur quod nondum vigilat saeculum, et morietur corruptio etc. Und ähnlich übersetzt Ceriani Ap. Bar. 29, 3. 6; 30, 1 et erit postquam completum fuerit quod futurum est ut sit in illis partibus, tunc incipiet revelari Messias . . . et qui esurierunt iocundabuntur, iterum autem videbunt prodigia quotidie. et erit post haec, cum implebitur tempus adventus Messiae et redibit in gloria, was man nicht mit Drummond, The Jewish Messiah 1877, 381 als christliche Glosse streichen darf. Diese Zeit des iocundari (vgl. auch noch 4 Esra 12, 34), das sind die *καιροὶ ἀναψύξεως* (vgl. auch 2 Thess. 1, 7. Luk. 2, 25. Hebr. 4, 3 ff. Barn. 15, 5) und die Erscheinung des neuen Äon nach der Rückkehr in antiquum silentium (vgl. dazu auch noch Weish. 18, 14 f. Apok. Bar. 3, 7; Ignatius, Magn. 8, 2), das ist die *ἀποκατάστασις πάντων*[1]). Man darf dagegen nicht geltend machen, daß nicht nur Mark. 9, 12 = Matth. 17, 11, sondern auch Apg. 1, 6 *ἀποκαθιστάναι* auf die nächste Zukunft bezogen wird (so auch Davies, Expositor 1892. 6, 209 ff.); dieses durchaus natürliche Schwanken zwischen den beiden eschatologischen Vorstellungen ist für die Apokalyptik geradezu charakteristisch, kann also die vorgetragene, grammatisch notwendige Erklärung unserer Stelle nicht erschüttern. Denkt doch auch Paulus wenigstens 1 Kor. 15, 24 ff. das regnum Christi nicht ewig; denn von einer bloßen traditio triumphatoria hostium subactorum et repraesentatio fidelium liberatorum wird man das *παραδιδόναι τὴν βασιλείαν τῷ θεῷ καὶ πατρὶ* nicht verstehen können[2]). Als terminus ante quem für diese Rückkehr des

---

1) In anderem Sinne wird der Begriff bekanntlich von häretischen und kirchlichen Theologen seit Basilides und Origenes gebraucht.

2) Gegen J. Weiß' Deutung von Matth. 13, 43 (Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes 1892, 60) vgl. auch Haupt, Zum Verständnis der eschatologischen Aussagen Jesu, Festschriften der vier Fakultäten zum zweihundertjährigen Jubiläum der vereinigten Friedrichs-Universität Halle-Wittenberg 1894, 66.

Messias in den Himmel gilt aber nun hier eben die „Neuordnung der Dinge in dem ganzen Umfange, welchen Gott durch seine Propheten verkündigt hat" (Wendt). Eine nochmalige, dritte Erscheinung Christi liegt in dem ἄχρι nicht; zu dieser Erwartung (hier natürlich nur einer doppelten Parusie) ist erst die spätere rabbinische Theorie fortgeschritten, noch nicht das Juden- oder Urchristentum, so stark damals auch die eschatologische Stimmung gewesen sein mag.

Aus dieser Stimmung erklären sich aber schließlich auch die geschichtlichen Ereignisse, die unsere Quelle berichtet, so natürlich, daß man sie postulieren müßte, wären sie eben nicht berichtet. Zunächst verstand es sich von selbst, daß die Jesusgläubigen, mochten sie nun vorher von dort geflohen oder wenigstens zum Teil dort geblieben sein, jetzt in Jerusalem ihren Sitz nahmen; denn hier mußte der Messias nach Ps. Sal. 17, 25. 33. 4 Esra 13, 35 f. Apok. Bar. 40, 1 erscheinen und Gericht halten. Daran sollten aber nach dem Herrenwort Matth. 19, 28 = Luk. 22, 30 auch die Zwölf teilnehmen (vgl. im allgemeinen Sap. 3, 8; 1 Kor. 6, 2 f.; Apok. 20, 4), also mußte ihr Kreis wieder ergänzt werden. Daß das sofort nach der Rückkehr vom Ölberg geschehen sei, will auch die Apostelgeschichte nicht behaupten; aber daß es vor dem Pfingstereignis stattgefunden habe, folgt aus der auf 120 angegebenen Zahl der Namen, die dann gleich sehr wuchs. Doch dazu bedurfte es erst eines öffentlicheren Hervortretens und dazu wieder einer besonderen Geistesausrüstung der Gemeinde. Dafür war aber die notwendig vorauszusetzende Empfänglichkeit gerade am ersten großen Fest nach dem Tode Jesu gewiß am ehesten vorhanden (Hausrath II, 307; vgl. auch Schneller, Apostelfahrten 1895, 151). Und ebenso natürlich war es, daß Petrus, der noch vor zwei Monaten seinen Herrn verleugnet hatte, jetzt hervortretend ihn als κύριος und Χριστός bekannte. Selbst die Zahl der Bekehrten 2, 41, wenngleich natürlich nur geschätzt, braucht nicht zu hoch gegriffen zu sein; freilich wissen wir auch nicht, wie viele davon später treu blieben, und Interesse für eine Sache als Glauben an sie zu nehmen, liegt ja jetzt noch den Verfassern von Missionsberichten allzu nahe (vgl. auch Renan, St. Paul 1869,

16 zu Apg. 13, 12). Die Erscheinung Jesu vor fünfhundert Brüdern 1 Kor. 15, 6 könnte deshalb doch, wenn sie nicht etwa mit dem Pfingstereignis identisch ist (Weiße, Evangelische Geschichte 1838, II, 417; Overbeck 36; Hausrath 307; Pfleiderer 553), später stattgefunden haben, als die dreitausend nicht mehr zusammen waren, ja kaum zusammen sein konnten. So wird der Bericht unserer Quelle in Apg. 1 f. im allgemeinen historisch sein.

Auch die weiterhin erwähnte Gütergemeinschaft folgte naturgemäß aus jener eschatologischen Stimmung der Urgemeinde. Die Gläubigen aus Galiläa hatten dort ihr Eigentum veräußert oder verschenkt und fanden nun in Jerusalem durch ihrer Hände Arbeit leicht den nötigen Lebensunterhalt — sollten sie da nochmals anfangen, Privatbesitz zu erwerben und dadurch vielleicht die Unterschiede zwischen reich und arm zu erneuern, die doch in der unmittelbar bevorstehenden *βασιλεία* weg fallen würden? So lag es nahe genug, eine gewisse Gütergemeinschaft einzurichten; so nahe, daß sich das auch später, wenn eine Sekte das baldige Ende erwartete, wenngleich nicht ohne Einfluß der Schrift, wiederholte, besonders bei den Wiedertäufern [1]). Aber gerade wegen dieser Parallelen und wegen der modernen sozialistischen und kommunistischen Theorieen, die sich auch auf das Vorbild des Urchristentums berufen; gerade deshalb leugnet man jetzt gewöhnlich eine Gütergemeinschaft in der Urgemeinde [2]). Und auch O. Holtzmann 327 ff., der sie behauptet, sieht doch den festen Punkt für die Untersuchung in den beiden Beispielen des Barnabas einerseits und des Ananias und der Saphira anderseits, aus denen und etwa noch Apg. 12, 12

1) Vgl. Renan, Les apôtres 78: La croyance que le monde va finir a toujours produit le dégoût des biens du monde et la vie commune. (Se rappeler l'an 1000. Tous les actes commençant par la formule: adventante mundi vespera, ou d'autres semblables sont des donations aux monastères.) Pfleiderer 556: Für keinen, der die Menschen kennt, kann ein Zweifel darüber bestehen, daß in der ältesten Gemeinde der Christen, nächst dem frommen Glauben und Hoffen auf den Messias Jesus, die genossenschaftliche Bethätigung der Bruderliebe in weitgehender Gütergemeinschaft und in gemeinsamen Mahlzeiten das wesentlichste Band des Zusammenhalts gewesen sein wird.

2) Vgl. Stengel, Beweis des Glaubens 1889, 161 ff.

man sonst gegen ihre Geschichtlichkeit argumentiert, so auch Haller, StKr 1891, 553 f. Aber, um mit dem letzten Punkte zu beginnen, das Haus der Maria, das wohl zugleich der Gemeinde als Versammlungsort diente, war jo doch auch ἅπασιν κοινή und bezeichnete also keine Ausnahme von der Regel. Denn so konsequent oder pedantisch durchgeführt dürfen wir uns die Gütergemeinschaft allerdings nicht denken, daß nun alle genau denselben Anteil bekommen hätten [1]). Heißt es doch 2, 45; 4, 35 ausdrücklich διεμέριζον αὐτὰ πᾶσιν, bezw. διεδίδετο δὲ ἑκάστῳ καθότι ἄν τις χρείαν εἶχεν (vgl. Renan 118) und wird doch auch 6, 1 vorausgesetzt, daß die Witwen, die selbst wenig verdienten, deshalb bei der täglichen Verpflegung zurückgesetzt wurden. Aber trotzdem galt, wenigstens anfangs das Prinzip: εἶχον ἅπαντα κοινά 2, 44, während dies 4, 32 schon umschrieben wird: οὐδὲ εἷς τι τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ ἔλεγεν ἴδιον εἶναι, wozu bereits Bengel richtig bemerkt: hoc ipso praesupponitur proprietatem possessionis non plane fuisse deletam (vgl. Lechler 72). Ähnlich wird die Gütergemeinschaft διδ. 4, 8. Barn. 19, 8. Constit. Apost. VII, 12 gedacht, während Justins ἃ ἔχομεν, εἰς κοινὸν φέρομεν ap. I, 14. 61 C, das durch 67. 99 C, und vielleicht auch Tertullians omnia indiscreta sunt apud nos apol. 39 (§ 132), das durch das Vorhergehende (§ 130) erklärt wird, wohl einfach auf die Akten zurückgeht. Denn später stellte man sich naturgemäß auch die Zustände der Urgemeinde, die in Wahrheit andere waren, aber auch bald aufgehört haben werden, analog denen in der späteren Kirche vor. Aber wir dürfen doch nicht von diesen auf jene schließen, und so auch nicht gegen den alten Bericht Apg. 2, 45; 4, 35 von 4, 36 f.; 5, 1 ff. aus argumentieren, die später hinzugesetzt sind und auch in ihren sonstigen Anschauungen einen späteren Standpunkt vertreten. Das gilt nament-

1) Vgl. auch Grenzboten 1890. 49, III, 595: Von einer gänzlichen und willkürlichen Gütergemeinschaft in dem Sinn, daß der einzelne hätte gezwungen werden können, seine Güter zu verkaufen und den Erlös für das allgemeine Beste zu verwenden, kann keine Rede sein. Dagegen ist das thatsächliche Bestehen einer Gütergemeinschaft innerhalb der Grenzen, die der Bestand der Gemeinde selbst zog, mit Sicherheit anzunehmen.

lich von der Vorstellung, die Apostel seien die *πνευματοφόροι κατ' ἐξοχήν*, die wir sonst erst bei Ra, nämlich 8, 15 ff.; 19, 6 (vgl. Chronologie 101 f. 130) finden. Sehen wir also von diesen und den übrigen früher nachgewiesenen Einschaltungen, denen natürlich auch eine geschichtliche Erinnerung zugrunde liegen wird, hier ab, so schildern uns jene beiden Parallelberichte, die ja unmöglich verschiedene Ereignisse betreffen können, und namentlich der erste, den der zweite steigert und weiter ausschmückt (Baur 24 f., Overbeck 46 gegen Lechler 59), die ersten Schicksale der Gemeinde in recht glaubwürdiger Weise.

Zunächst nämlich verstand es sich bei der früher geschilderten Stellung der Jesusgläubigen zum Gesetz von selbst, daß sie zuerst unbehelligt blieben. Erst als infolge einer Krankenheilung durch Petrus auch das altgläubige Volk in Aufregung geriet, fürchteten die Hierarchen, die Sadducäer, für ihre Sicherheit (gegen Baur 40 ff.). Wenn nun freilich weiter 5, 17 ff. von einer wunderbaren Befreiung der Apostel erzählt wird, die in Kap. 4 fehlt, so haben wir darin nur ein besonders deutliches Beispiel zu sehen, daß sehr oft einfache Berichte später ausgeschmückt wurden. Auch daß der Gang der Verhandlungen vor dem Synedrium historisch geschildert ist, läßt sich billig bezweifeln, ja von vornherein bestreiten. Wenn eine religiöse Partei von der politischen Obrigkeit verfolgt worden ist, so spielt diese in der Erinnerung jener — man denke an die Erzählungen der ältesten Methodisten oder der modernen Salvationists — immer eine zweideutige, vielleicht lächerliche Rolle. Auch hier werden die Sanhedristen wohl den Fall von vornherein besser gekannt und dann nicht so günstig beurteilt haben, als es in der Apostelgeschichte den Anschein hat; dagegen ist es gewiß wieder durchaus historisch, daß durch diese erste Verfolgung das Hochgefühl der Gemeinde noch vermehrt wurde.

Und so ist die alte Quelle, die ich in Apg. 1—5 nachzuweisen suchte, für die Erkenntnis der Theologie sowohl als der Geschichte der Urgemeinde, über die zur Zeit noch die meisten Gelehrten jeder seine besondere, aber gleich willkürliche Meinung haben, eine sichere und glaubwürdige Urkunde; die Quellenkritik, die so oft noch immer für destruktiv und negativ gilt, hat sich

wieder einmal als im eminenten Sinne konstruktiv und positiv erwiesen.

Sollte sie aber endlich hier noch nicht genügend begründet erscheinen, so möge die folgende Tabelle, die zugleich zur Ergänzung der am Ende meiner Chronologie mitgeteilten dienen soll, zeigen, daß auf mehreren Hauptpunkten bereits mehrere andere von verschiedenen Voraussetzungen ausgehende Forscher im gleichen Resultat zusammengetroffen sind. Dieser thatsächlich vorhandene consensus unter denen, die unser Problem eingehend geprüft, sollte es vollends auch andern in Zukunft unmöglich machen, alle solche Hypothesen aus „subjektiver Willkür" abzuleiten und damit ihre Wissenschaft auf diesem für die Erkenntnis des Urchristentums hochwichtigen Punkte für bankerott zu erklären.

B. Weiß	Sorof		Feine	van Manen		Spitta	
alte Quelle	echte Lukasschr.	Petrusquelle	jerusalem. Quellenschr.	Hand. van Paulus	Hand. van Petrus	Quelle A	Quelle B
(1, 6-8. 12) 1, 14-26	1, 1. 2.	1, 3-2, 42	1, 3-26 außer den 5 letzten Worten in V. 8 u. 18 f.		1, 1-14 1, 15-26	1, 15-21^{a}. 22^{b}-26	1, 1-7. 9-14. 18 f.
2, 1-13 (überarbeitet)	2, 46		2, 1-4^{a}. 6^{a}. 11 *τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ*, 12 f. 14 außer *καὶ -πάντες*, 15-39 außer *καὶ πᾶσιν -μακράν*, 43-47		2, 1-13	2, 1^{a}. 4. 12-42. 45-47	2, 1^{b}-3. 5 f. 11^{b}. 9 f. 11^{a}. 43
3, 1-3. 6 f. 11 f. 16. 17^{a}. 18-26		3, 1-4, 3	3, 1-8^{a}. 11-26		3, 1-10	3, 1-8^{a}. 10 f.	
4, 1. 4^{a}. 10. 13 f. 16. 18. 21 f. 24 f. außer *διὰ πν. ἁγίου*, 26. 27^{a}. 28 außer *καὶ ἡ βουλή σου*, 29 f. außer *καὶ-γίν.*, 33 f. 36 f.	4, 33-37	4, 5-31.	4, 4. 7^{b}-14. 18. 21-23 (überarb.) 24-37	4, 36 f.		4, 1. 3-5. 7-13. 15-29. 31-33	4, 36 f.
5, 1-12 (überarb.) 14. 16 (?) 21. 25-32 34 f. 37-41		5, 1-11	5, 1-16. 30-32. 34 f. 37. 41 f.		5, 1-12^{a}. 15-42	5, 12^{b}-14	5, 1-12^{a}. 15-24^{a}. 25. 34-39

J. Weiß	Jüngst		Clemen			
judenchristl. Quelle	Quelle A	Quelle B	Urchristl. Predigt	HPe	Rj	Ra
1, 6-26 außer den 5 letzten Worten in V. 8. 18f. 21^{b}. 22^{a}.	1, 2f. z. T., 6-8 außer καὶ Σαμ., 12 τότε-Ἰερουσαλήμ, 13^{ab}. 14 σὺν-αὐτοῦ	1, 15-21^{a}. 22^{b}-26		1, 6-26 außer den 5 letzten Worten in V. 8.		
2, 4. 12-42 außer τῇ διδαχῇ-κοινωνίας, 43^{a}. 45-47	2, 4. 12-23. 32f. 36-39. 41^{a}. 43^{c}. 46—47^{a}	2, 1-2^{a}. 3. 5-11. 24-31. 34f. 41^{b}-43^{a}. 45	2, 22-32. 36 außer τὸν κύριον τόν	2, 1f. 3(^{b})f. 12-21	2, (3^{a}.) 5-11	
			Erste Gemeindegesch.	33-35. 36 τὸν κύριον τόν, 37-39 außer καὶ πᾶσιν-ἡμῶν, 41-43. 47^{b}	2, 39 καὶ πᾶσιν-ἡμῶν	2. 40.
			2, 44-47^{a}. 3, 1-21. 25f. außer πρῶτον			
3, 1-26 außer πρῶτον	3, 1-3 -ἱερόν, 5 ἐπεῖχεν -8 ἱερόν, 11-13. 14^{b}-17. 19f. 25^{a}. 26	3, 14^{a}. 18. 21-24. 25^{b}		3, 22-24	3, 26 πρῶτον	
4, 1-31^{a}. 33	4, 1. 6-14. 18-21^{ab}. 22-27^{a}. 28-30. 32f. 36 Κύπριος τῷ γένει		4, 1. 3. 5-31	4, 4	4, 2	
			Zweite Gemeindegesch.			
		4, 36f.	4, 32. 34f.			4, 36f.
5, 12^{b}-14		5, 1-12^{a}. 14-25. 34^{ab}. 35-38^{a}. 39^{b}-40. αὐτῷ	5, 12f. 15-35 ... 38-42	5, 14.		5, 1-11. 36f.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Die vornicänischen Kirchenväter in der ungedruckten Katene des Nicetas zum Evangelium Johannis.

Von

Professor Bratke in Bonn.

Auf den Nutzen, welchen die griechischen Katenen und Florilegien für die Vervollständigung unserer Kenntnis der altchristlichen Litteratur gewähren, ist in der letzten Zeit von Th. Zahn, Harris, Bonwetsch, Ehrhard, Wendland, L. Cohn, Loofs, A. Harnack und Preuschen, E. Klostermann u. a. hingewiesen worden. Gerade gegenwärtig, wo die Gesamtausgabe der Werke der vornicänischen, griechischen Kirchenschriftsteller von der Berliner Akademie der Wissenschaften geplant wird, ist es zeitgemäß, ihren Bemühungen um Hebung der in jener vernachlässigten Schriftengruppe verborgenen Schätze besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Meine eigenen Studien auf diesem Gebiet führten mich auch zu einer Beschäftigung mit dem immer noch unveröffentlichten Kettenkommentar des berühmten Katenenschreibers Nicetas, Bischofs von Serrai in Macedonien, später Metropolits zu Heraklea in Thracien im 11. Jahrhundert. Von diesem umfangreichen Werk existieren nicht bloß die zwei Münchener Handschriften [1]), welche Th. Zahn [2]) für

---

1) J. Hardt, Catal. codd. mscr. Bibl. reg. Bavaricae. T. I. 1806. Cod. 37 und T. IV. 1810. cod. 437.

2) Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentl. Kanons rc.

seine Ausgabe der Bruchstücke von Schriften des Clemens Alex. verglichen hat, und die allein auch ich bis jetzt habe einsehen können, sondern auch in Turin [1](, Moskau und Paris [2]) sollen Exemplare derselben liegen[3]). Der eine Münchener Codex, Nr. 437, gehört noch dem 11. Jahrhundert, also dem Zeitalter des Verfassers selbst an, der andere Codex, Nr. 37, ist erst im 16. Jahrhundert geschrieben. Ph. E. Pusey, welcher für seine Edition des Kommentars des Cyrill von Alexandrien zum Johannes-Evangelium die Moskauer und die Pariser Handschriften benutzt hat, die übrigen von mir angeführten Exemplare aber nicht gekannt zu haben scheint, bemerkt, daß erstere zwei verschiedene Rezensionen der Katene repräsentieren, und daß für die eine der von Corderius [4]) edierte anonyme Kettenkommentar zum Johannes-Evangelium benutzt worden sei. Ich vermag zur Zeit nicht festzustellen, in welchem Verhältnis die beiden Münchener Handschriften zu den von Pusey unterschiedenen Rezensionen desselben Buches stehen. Die von ihm daraus mitgeteilten Lesarten im 7.—8. Teil des Cyrillschen Kommentars bieten zu dieser Verhältnisbestimmung nicht die genügenden Anhaltspunkte. Aber der Nachweis ist leicht zu führen, daß die beiden Münchener Codices weder unter sich völlig übereinstimmen noch viel weniger aber zusammen als eine bloße Nachbildung jener älteren anonymen Katene angesehen werden dürfen. Übrigens hat

---

3. Tl. 1884. S. 6f. Vgl. Fabricius-Harles, Bibliotheca graeca. T. VII, S. 750—752 und VIII, S. 689. Oudin, der in seinem Comm. de scr. eccl. II, S. 714ff. sehr ausführlich die Handschriften von den Werken des Nicetas bespricht, nennt nur den Münchener Codex 37 seiner Katene zu Joh.

1) J. Pasinus, Codices mscr. Bibl. reg. Taurinensis Athenaei. T. I. 1749. S. 69. In dem von Pasinus verfertigten Autorenverzeichnis stehen die vornicänischen Kirchenväter nicht. Das ist aber kein Grund zu der Annahme, daß wir es mit einer anderen Katene zu thun haben. Denn in den Handschriftenkatalogen werden häufig die in Katenen vorkommenden Autoren unvollständig angeführt.

2) Über die Moskauer Handschrift und die Pariser Handschriften siehe Ph. E. Pusey, Cyrilli Alex. in Johannis evang. Oxf. vol. I. 1872. S. VIII—IX und vol. II. 1872. S. 243 Anmerkungen.

3) Vgl. das Verzeichnis handschriftlicher Katenen zum Joh.-Ev. bei Harnack und Preuschen, Gesch. der altchrist. Litt. I, 1893, S. 840.

4) B. Corderius, Catena patrum graecorum in s. Joh. Antw. 1630.

man in allem, was über die Münchener Handschriften zu sagen ist, zugleich zu bedenken, daß die ältere von ihnen leider nur bis zur Erklärung von Joh. Kap. 8, 14 reicht.

Schon Th. Zahn (a. a. O.) hat an den Excerpten aus Clemens Alex. die Verschiedenheit beider erkannt. Seine Behauptung, daß die zwei Handschriften unabhängig voneinander verfertigt sind, und die jüngere auf einer Vorlage beruht, welche nicht mit der älteren identisch gewesen sein kann, läßt sich auch mit anderen Gründen bekräftigen. In dem jüngeren Cod. Nr. 37 kommt bis zu Kap. 8, 14 Origenes fünfmal vor. Dagegen Cod. Nr. 437 enthält innerhalb desselben Umkreises nur zwei Citate aus dem uns bloß fragmentarisch erhaltenen, wertvollen Kommentar dieses Kirchenvaters zum vierten Evangelium und weist die von jenem als origenistisches Gut bezeichneten Stellen anderen Autoren zu. Und wenn man bei näherer Untersuchung z. B. wahrnimmt, daß das, was in Cod. 37 fol 99[1] nach einem längeren frei gehaltenen Citat aus dem 25. Abschnitt des Thesaurus de sancta et consubstantiali trinitate von Cyrill von Alex. [1]) als Bruchstück aus Origenes angeführt wird, demselben Stück derselben Schrift des genannten Alexandriners angehört, so ist diese Thatsache nicht gerade geeignet, zu dem jüngeren Codex Vertrauen zu erwecken. Die von Th. Zahn an Cod. 37 allein angestellten Kollationen der Clemenstexte bedürfen also noch einer Prüfung auf Grund der anderen, vollständigen Handschriften der Katene des Nicetas. Cod. 437 fol. 140[1] resp. 142[1] weist den fraglichen Passus richtig noch dem Cyrill zu. Doch auch auf ihn kann man sich nicht unbedingt verlassen. Fol. 173[1] läßt er in der Erklärung von Joh. 4, 16—18 am Rande den Namen des Cyrill bei dem Citat weg, welches doch, wie dessen Kommentar zum vierten Evangelium klar zeigt, von ihm stammt, und verführt so den Leser zu der irrtümlichen Annahme, daß dasselbe dem vorher an letzter Stelle genannten Chrysostomus beizulegen sei. Und Seite 102, Zeile 8 von oben enthält er z. B. das unverständliche *τῆς ψυχῆς ὄνομα*. In beiden Fällen bietet

1) Bei Aubert (Migne, Patrol. gr. LXXV), Op. Cyrilli T. VIII. S. 402—409.

der jüngere Codex die richtige Lesart. Hier steht fol. 121ª das erforderliche *Κυρίλλου* und fol. 34ª, Zeile 6 von oben liest man das passende *τῆς ψυχῆς τὸ ὄμμα*.

Was aber das Verhältnis der beiden Münchener Codices zur Katene bei Corderius anlangt, so wird die Verschiedenheit dieser zwei Gruppen voneinander schon dadurch genügend gekennzeichnet, daß die Auswahl der benutzten Autoren bei jenen eine andere ist als bei dieser. Auch werden wir noch sehen, daß Nicetas, obwohl er z. B. Citate aus Origenes bringt, welche auch bei Corderius stehen, doch dieselben zum Teil ausführlicher mitteilt. Sollte ihm also wirklich die ältere Katene bekannt gewesen sein, so muß er von dem Kommentar des Origenes trotzdem mehr gewußt haben, als sich aus jener entnehmen ließ. Anderseits ist es gemäß dem Charakter der unter Nr. 5 und 8 von mir behandelten Stücke aus Origenes nicht unwahrscheinlich, daß beide Katenen in irgendeinem, und sei es auch nur durch eine dritte Größe vermittelten Verwandtschaftsverhältnis zu einander stehen.

Das exegetische Sammelwerk des Nicetas über das Evangelium Johannis enthält gemäß der Natur der altchristlichen Litteraturentwickelung und in Analogie zu den meisten anderen Katenen viel mehr Citate aus nachnicänischen als aus vornicänischen Kirchenvätern. Am häufigsten werden Chrysostomus und Cyrill von Alexandrien ausgeschrieben, die hier nachbarlich nebeneinanderstehen, um sich gegenseitig zu ergänzen. Und für die Rekonstruktion des bekanntlich nur fragmentarisch erhaltenen 7. und 8. Buches des wichtigen Cyrillschen Kommentars hat die Katene bereits ihren Dienst geleistet. Aber auch Erläuterungen der ältesten Kirchenväter werden uns mitgeteilt. Freilich die Erwartung, welche mich ursprünglich gerade zu jener Katene hinleitete, daß sie umfangreiche Stücke des Kommentars zum Johannes-Evangelium von der Hand des Origenes [1]) enthalten werde, hat sich nicht bestätigt. In dieser Hinsicht ist die Katene bei Corderius reichhaltiger. Immerhin gewährt sie einige Ausbeute; und diese würde noch gewisser sein, wenn mir nicht bloß die beiden Münchener Codices zur

1) Ich citiere ihn im Folgenden nach der Ausgabe von Delarue T. IV.

Verfügung gestanden hätten. Die nicht unbedeutenden Citate aus Clemens Alex. brauche ich nach Zahns genannter Arbeit nicht mehr zu untersuchen.

Dem Origenes werden in der vollständigen Handschrift der Katene Nr. 37 im ganzen acht Stellen beigelegt. In den katenenartigen Kommentaren des Theophylact und des Euthymius Zygadenus habe ich sie nicht angetroffen. Dagegen stehen sie zum Teil in den erhaltenen Stücken des origenistischen Kommentars, beziehungsweise in den Katenen bei Corderius und Cramer [1]), zum Teil enthalten sie Neues, und im allgemeinen weichen sie von den schon gedruckten Texten in einer Weise ab, daß es der Übersichtlichkeit halber meistens nötig ist, nicht bloß die Varianten mitzuteilen. Hierbei kommt es mir vor allem darauf an, die Münchener Lesarten treu wiederzugeben. Eine durchgehende Vergleichung aller bekannten Lesarten jener Stellen erscheint mir erst dann ersprießlich, wenn durch Heranziehung der übrigen Handschriften des Nicetas dessen Text sichergestellt ist. Ich benutze die Gelegenheit, zugleich darauf hinzuweisen, daß die Sammlung und Sichtung aller in den gedruckten und ungedruckten Katenen und von anderen Autoren citierten Bruchstücke des Kommentars von Origenes, welche in den bisher vorhandenen Ausgaben seiner Werke noch nicht stehen, mit zu den dankbaren Aufgaben gehört, deren Lösung sich die Kirchenhistoriker noch zu unterziehen haben.

Nr. 1 steht bei Joh. 1, 22. 23. Beide Handschriften weisen übereinstimmend das Stück dem Origenes zu. In Cod. 437 ist es S. 102, in Cod. 37 fol. 34ª zu lesen. Es findet sich nicht unter den erhaltenen Teilen des origenistischen Kommentars, wohl aber, wenigstens zum größeren Teil, jedoch mit abweichenden Lesarten bei Corderius, wo es ebenfalls dem Origenes beigelegt wird. Es lautet: *πρόδρομος* [2]) *γὰρ κατὰ διαφόρους* [3]) *ἐπινοίας τοῦ σωτῆρος ὁ Ἰωάννης, ὡς θεοῦ προφήτης, ὡς φωτὸς λύχνος*

---

1) J. A. Cramer, Catenae graec. patrum in N. T. vol. II. Oxf. 1844. S. 322, 30 und 343, 4.

2) cod. 437 *πρόδρομον*.

3) cod. 437 *διαφόρου*.

προφωτίζων τοὺς ἐν νυκτὶ τῆς ἀγνοίας ὄντας[1]) *καὶ προεθίζων τῆς ψυχῆς τὸ ὄμμα*[2]) *πρὸς τὸ δύνασθαι*[3]) *καὶ μεγάλῳ φωτὶ προσδραμεῖν, ὡς ἑωσφόρος ἡλίου*[4]) *προάγγελος τῆς μελλούσης ἐφ' ἡμᾶς διαυγάζειν ἡμέρας κατασημαίνων τὴν ἄφιξιν, ὡς λόγου φωνὴ, ἀνάγκη γὰρ πρὸ τοῦ*[5]) *λόγου φωνὴν γίνεσθαι, ὡς δὲ βασιλέως προοδεύσας, πρὸς οὓς ὁ βασιλεὺς ἔρχεται, εὐθεῖαν*[6]), *φησὶ, ποιήσατε τὴν ὁδὸν τῶν ψυχῶν*[7]).

Bekanntlich ist uns T. III des Kommentars von Origenes zum vierten Evangelium nicht erhalten. Vergleicht man das, was in T. II zuletzt (bei Delarue S. 92) geschrieben ist, mit unserem Citat — man beachte namentlich das *ἐπίνοια* und *πρόδρομος* in beiden — so wird man es für mehr als wahrscheinlich halten, daß unser Fragment zu den hinter dem jetzigen Ende des T. II stehenden Partieen des Kommentars gehört. Was hinter diesem Citat folgt, wird von Cod. 437 insofern noch dem Origenes zugeschrieben, als an dem entsprechenden Rande kein neuer Name steht, also der letzte, welcher Origenes war, noch Geltung zu haben scheint. In Cod. 37 dagegen steht am Rande ein Zeichen, welches wahrscheinlich Maximus bedeutet. Den in dem Citat besprochenen biblischen Passus „Stimme eines Predigers in der Wüste“ beleuchtet Origenes erst in T. VI seines Kommentars [Delarue, S. 118 ff.]. Hier findet es sich jedoch nicht. Wenigstens bei Maximus Konfessor kann ich es aber bis jetzt auch nicht nachweisen. Ich muß es daher, da es noch herrenlos ist, hier mitteilen: *εἴη δ' ἂν ἔρημος μὲν ἡ τῶν ἀνθρώπων φύσις ἢ ὁ κόσμος οὗτος ἢ ἡ τοῦ καθέκαστον ψυχὴ, ἔρημος λεγομένη διὰ τὴν γενομένην*[8]) *ἐκ παραβάσεως τῶν ἀγαθῶν ἀκαρπίαν*[9])·

1) cod. 37 *ὄντες*.
2) cod. 437 *ὄνομα*.
3) cod. 437 *δυνηθῆναι*.
4) cod. 437 *ἥλιος*.
5) cod. 437 läßt *τοῦ* aus.
6) cod. 437 *εὐθεῖαν*.
7) cod. 437 enthält hinter *ψυχῶν* noch *ἡμῶν*.
8) cod. 37 läßt *γενομένην* aus.
9) cod. 437: *ἀκάρπων*.

φωνὴ δὲ βοῶντος λόγου ἡ κατὰ συνείδησιν ἐπὶ τοῖς ἑκάστῳ πλημμεληθεῖσι [1]) συναίσθησις οἱονεὶ βοῶσα κατὰ τὸ κρυπτὸν τῆς καρδίας ἑτοιμάσαι τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου· ἑτοιμασία δὲ τῆς θείας ὁδοῦ ἡ τῶν τρόπων [2]) καὶ λογισμῶν ἐπὶ τὸ κρεῖττον μεταβολὴ καὶ διόρθωσις καὶ ἡ τῶν προτέρων κάθαρσις μολυσμῶν· ὁδὸς δὲ καλὴ καὶ ἐπίδοξος ὁ [3]) κατ' ἀρετὴν ὑπάρχει βίος ἐν ᾧ καθάπερ ὁδῷ τὸν ἐν ἑκάστῳ ποιεῖται τῆς σωτηρίας δρόμον ὁ λόγος.

Nr. 2 gehört zu den Erklärungen von Joh. 1, 26—28 und lautet unter wörtlicher Übereinstimmung der beiden Handschriften (Cod. 437, S. 109 und Cod. 37, fol. 37[1]): *τίς γὰρ σαφηνίσει καὶ παραστήσει λόγῳ, τίνα τρόπον ὁ θεὸς ἀνέλαβε σῶμα καὶ τίς ὁ τῆς ἑνώσεως τρόπος;* Aber nur Cod. 37 setzt diesem Stück am Rande den Namen des Origenes bei, der ältere Codex 437 weist es dem Cosmas zu, aus welchem auch Cod. 37 das Citat zuvor herleitet. Bei Delarue (S. 130 ff.) habe ich die Worte nicht gefunden. Origenes spricht dort (S. 134 f. Nr. 18) nur im allgemeinen von dem Geheimnis der Menschwerdung Gottes, dessen Enthüllung etwas Großes sei. Daß Origenes, obwohl er selbst eine Lehre von der Person Christi entwickelt hat, solche Fragen wie die obige es ist, thun konnte, beweist die Stelle De principiis II, 6. 1 (Delarue I, S. 89). Auch bei einem der bekannten Kirchenmänner Namens Cosmas [4]) habe ich das Citat bis jetzt nicht angetroffen.

Nr. 3 gehört zu Joh. 1, 45 und stammt nach dem Zeugnis beider Handschriften von Origenes. Bei Corderius steht es mit einigen Veränderungen und wird hier einem Anonymus beigelegt. Durch Nicetas ist dieser Anonymus erkannt. Origenes stellt durch seine Erklärung einen sinnvollen Pragmatismus zwischen diesem von manchen Exegeten für unbedeutend ja für störend angesehenen Vers und seiner nächsten Umgebung fest. Bei Delarue fehlt die Stelle.

1) cod. 437: πλημμεληθῆσιν.
2) cod. 37: τρόπων τε.
3) cod. 437: οὐ.
4) Vgl. Smith und Wace, Dictionary of christian Biography. vol. I. 691 ff.

Cod. 437, fol. 70¹ resp. Cod. 37, fol. 50¹ lesen wir: *ἑρμηνεύεται δὲ ἡ Βηθσαιδᾶ* [1]) *ἑλλάδι φωνῇ οἶκος θηρευτῶν· οἷς Ἰησοῦς εἶπε· δεῦτε ὀπίσω μου καὶ ποιήσω ὑμᾶς ἁλιεῖς ἀνθρώπων· περὶ* [2]) *τῶν τοιούτων θηρευτῶν διὰ Ἱερεμίου* [3]) *φησὶν ὁ θεός· ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω εἰς ὑμᾶς πολλοὺς θηρευτάς, οἳ θηρεύσουσιν ὑμᾶς.*

Nr. 4 steht in Cod. 437 fol. 140¹ resp. 142¹ und Cod. 37, fol. 99¹ und ist von mir oben S. 359 bereits besprochen worden.

Nr. 5 gehört zu Joh. 4, 16—18, steht Cod. 437, fol. 198 [4]) und Cod. 37, fol. 123 und ist mit starken Abweichungen bei Corderius zu lesen. Während Cod. 37 und Corderius es dem Origenes zuweisen, wird es von Cod. 437 als Citat aus Cyrill bezeichnet. Es findet sich aber weder im Kommentar des Cyrill noch in demjenigen des Origenes. Dem Sinne nach entspricht es im ganzen den Ausführungen, welche Origenes zu der betreffenden evangelischen Stelle macht. Sollten wir es vielleicht mit einer kurzen Inhaltsangabe derselben durch Nicetas zu thun haben? Auch sonst ist es seine Gewohnheit, gelegentlich den Text der benutzten Autoren stark abzukürzen oder dessen Sinn mit eigenen Worten wiederzugeben. In den Münchener Handschriften steht folgender Text: *νοητέον δὲ καὶ οὕτω* [5]) *τὰ κατὰ τὴν Σαμαρεῖτιν· ὡμολόγησεν ἡ γυνὴ πολὺν κάματον εἶναι τῆς ἀντλίας τοῦ προτέρου ὕδατος εἴτ' οὖν* [6]) *τοῦ νόμου, ἀληθεύουσα κατ' αὐτό· πολὺν γὰρ ἔχει κάματον ἡ πρὸς τὸ γράμμα τήρησις τοῦ* [7]) *νόμου· ὁ δὲ σωτὴρ εἰκότως ἔφη πρὸς αὐτήν· ἐπεὶ ἀκμὴν περιέχῃ τοῦ νόμου ᾧ ἀνέθηκας σεαυτὴν ὡς ἀνδρὶ αὐτῷ συνοῦσα, κάλεσον αὐτὸν ἐπὶ τὸ* [8]) *συμβαλεῖν τὰ ἐν αὐτῷ γε-*

1) cod. 437 hat keinen Accent.

2) cod. 437: *περὶ δὲ*.

3) Jer. 16, 16.

4) Die Blätter des Codex befinden sich zum Teil in Unordnung. fol. 198 gehört zu fol. 174.

5) cod. 437 *οὕτως*.

6) cod. 437 *εἶτουν*.

7) cod. 437 läßt *τοῦ* aus.

8) cod. 37 *τῇ*.

γραμμένα τοῖς ὑπ' ἐμοῦ λεγομένοις· οὕτω γὰρ εὑρεῖν δυνήσῃ, ὡς ὁ πίνων ἐκ τοῦ προτέρου ὕδατος ἕτερον προσδοκήσει, ὅτι διψήσει πάλιν τουτέστι ποθήσει καὶ τὸ εὐαγγέλιον· τῆς δὲ ἀρνησαμένης μὴ ἔχειν ἄνδρα, ὁ σωτὴρ ἠρέμα τὴν Σαμαρειτικὴν αὐτῆς γνώμην ἐλέγχων φησίν· καλῶς λέγεις ἄνδρα μὴ ἔχειν· οὐ γὰρ ἐξ ὁλοκλήρου πιστεύεις πάσῃ τῇ παλαιᾷ διαθήκῃ, ἀλλὰ μόνα τὰ πέντε Μωσέως [1]) *βιβλία οἱ Σαμαρεῖται παραδέχεσθε· εἰ γὰρ πάσῃ τῇ παλαιᾷ συνεβίως* [2]), *γνωρίζειν ἠδύνασο τὸν προσδοκώμενον νόμῳ καὶ προφήταις θεὸν λόγον· νῦν δὲ ὡς πέντε ἀνδράσι τοῖς αἰσθητοῖς μόνοις συγκαταθεμένη* [3]) *τῆς γραφῆς οὐδέ, ὃν ἔχεις ἕκτον, ἔστι σου ἀνήρ· οὐ γὰρ κατὰ ἀληθῆ συγκατάθεσιν συνέθου προφήτην με εἶναι οὐδὲ γνησίως μοὶ προσελήλυθας* [4]), *ἀλλ' οὗτος, ὃν δοκεῖς ἔχειν πνευματικὸν λόγον καθ' ὃν προφήτην με ὠνόμασας, οὐκ ἔστι σου ἀνήρ.*

Für die folgenden drei Nummern ist nur der Abschreiber des vollständigen Codex Nr. 37 mein Gewährsmann.

Nr. 6 gehört zu Joh. 11, 41 steht fol. 354¹ und ist bei Delarue S. 371 mit kleinen Abweichungen zu lesen. Ich brauche hier nur die Varianten mitzuteilen: D[elarue] *σπηλαίῳ*, N[icetas] *μνημείῳ*. D. *προσέταξεν ὁ Ἰησοῦς*, N. *προσέταξεν ὁ κύριος*. D. *ἤδη ὄζει — καὶ εἰ μή*, N. *ἤδη ὄζει· καὶ εἰ μή*. D. *τοῦ Ἰησοῦ — ἐὰν πιστεύσῃς*, N. *τοῦ Ἰησοῦ. ἐὰν πιστεύσῃς*. Noch mache ich darauf aufmerksam, daß für Nicetas der Anfang von Joh. 11, 41 lautet: *ἦραν οὖν τὸν λίθον ὅπου ἦν* [5]).

Nr. 7 ist ein lehrreiches Beispiel für die Art, wie Nicetas zum Teil seine Vorlagen verkürzt, ja, allerdings ohne merklichen Schaden für den ursprünglichen Gedanken des Autors, das aus diesem Mitgeteilte ein wenig verändert. Aber es zeigt auch, daß die Katenen für die Kritik schon vorhandener patristischer Texte brauchbar sind. Bei Corderius findet sich das Stück nicht so

---

1) cod. 37 läßt *Μωσέως* aus.
2) cod. 437 *συνεβίους*.
3) cod. 37 *συνθεμένη*.
4) cod. 437 *προσελήλυθεν*.
5) Vgl. Tischendorf, Nov. Test. ed. maj. I. 1869. S. 874.

vollständig, in noch mehr verkürzter Form steht es bei Cramer (S. 322). Aber selbst bei Nicetas ist das „Citat" nur eine Zusammenziehung des viel wort- und gedankenreicheren Passus in dem Kommentar des Origenes zu Joh. 11, 51 (Delarue, S. 384 f). Nicetas schreibt fol. 362[a]: *χρὴ δὲ εἰδέναι, ὡς εἴ τις μὲν προφήτης ἐστὶ, πάντως προφητεύει· οὐ μὴν εἴ τις προφητεύει, πάντως ἐστὶ προφήτης· ὁ γοῦν Καϊάφας προεφήτευσεν ἀλλ' οὐκ ἦν προφήτης· καὶ ὁ Βαλαὰμ δὲ μάντις ὢν προφητεύει· οὐ γὰρ εἴ τις ἰατρικόν τι ἐποίησεν, ἤδη καὶ ἰατρὸς ἢ καὶ ὁ οἰκοδομικόν τι ποιήσας ἤδη καὶ οἰκοδόμος· ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν κρειττόνων· εἰ μέν τίς ἐστι δίκαιος, τὸ δίκαιον διώκει* [1]· *οὐ μὴν εἴ τις τὸ δίκαιον διώκει, δίκαιός ἐστιν, εἴπερ μὴ μάτην εἴρηται τὸ „δικαίως τὸ δίκαιον διώξεις·"* [2]) *καὶ γὰρ οἱ ποιοῦντες τὸ καλὸν πρὸς τὸ δοξασθῆναι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων δίκαιον μέντοι πεποιήκασιν, οὐ μὴν ἀπὸ δόξης* [3]) *δικαιοσύνης ἀλλ' ἀπὸ κενοδοξίας.*

Nr. 8 steht in umfangreicherer Gestalt bei Corderius und Cramer. Aber auch ihre Lesart ist nur das Resultat einer freien Auswahl von Worten des Origenes, welche in dessen ursprünglichem Text (Delarue, S. 443 ff.) durch viele andere Sätze voneinander getrennt sind. Doch sind die Excerpte bei Nicetas, Corderius und Cramer durchaus nicht überflüssig gegenüber dem Text bei Delarue. Ihre gemeinsame Lesart *πλέον ἐξῆλθεν* bedeutet im Vergleich zu dem *τέλεον ἐξῆλθεν* (Delarue, S. 443, Nr. 16) entschieden eine Textverbesserung. Die Stelle gehört zu Joh. 13, 30 und lautet bei Nicetas fol. 414[1]: *οὐ μόνον δὲ κατὰ τὸ ἁπλούστερον ἐξῆλθεν Ἰούδας ἐκ τοῦ τόπου, ἐν ᾧ τὸ δεῖπνον ἐγένετο, ἀλλὰ καὶ πλέον ἐξῆλθεν ἀπὸ τοῦ Ἰησοῦ· καὶ ἡ αἰσθητὴ δὲ τότε νὺξ εἰκὼν ἐτύγχανε τῆς γενομένης ἐν τῇ ψυχῇ τοῦ Ἰούδα νυκτός.*

Außer Clemens Alex. und Origenes wird von vornicänischen

1) cod. 37 *διώκειν.*

2) Deut. 16, 20. Orig. hat mit LXX *διώξεις.*

3) In Anbetracht des folgenden *κενοδοξίας* scheint mir die Lesart des Nicetas *δόξης* die bessere zu sein, gegenüber dem *ἕξεως* im Text bei Delarue.

Kirchenvätern im Cod. 437 keiner und in Cod. 37 nur noch Dionys v. Alex. genannt und zwar bei der Erklärung von Kap. 8, 12 fol. 234[a]. Er wird an dieser Stelle durch den Zusatz *Ἀλεξανδρείου* ausdrücklich von dem anderen in der Katene noch öfters benutzten Dionys resp. von dem Areopagiten unterschieden. In Cod. 437 ist das betreffende Blatt 351 defekt, so daß nur ein Stück von dem Text, nicht aber mehr der am Rande geschrieben gewesene Name seines Autors zu lesen ist. Eine andere, noch dem 10. Jahrhundert angehörende, im Vatikan befindliche Katene zum Johannes-Evangelium enthält im wesentlichen dasselbe Citat (bei Migne, Patr. gr. X, 1602) und ebenfalls unter dem Namen dieses Alexandriners. Ein Vergleich mit Athanasius, De sententia Dionysii c. 15 beweist, daß wir es mit zwar verkürzten aber im übrigen echten [1]) Sätzen des Dionys von Alexandrien zu thun haben. Der Text der Münchener Fragmente unterscheidet sich nur durch folgende Varianten von dem schon gedruckten Text aus der vatikanischen Katene: Cat. vat. *ἀπαύγασμα γὰρ*, Cod. 437 u. 37 *ἀπαύγασμα.* Cat. vat. Cod. 37 *ὄντος γὰρ ἀεί*, Cod. 437 *ὄν.* Cat. vat. *ἀπαύγασμα· τοῦτο γὰρ*, Cod. 437 u. 37 (mit Athanasius) *ἀπαύγασμα· τούτῳ γὰρ.* Cat. vat. *ἤλθομεν;* hier bieten die Münchener Handschriften den besseren Text *ἔλθωμεν.* Cat. vat. *εἰ ἔστιν ἡμέρα, ἔστιν αὐγή.* Cod. 437 u. 37 (mit Athanasius) *εἰ ἔστιν ἥλιος, ἔστιν αὐγὴ ἔστιν ἡμέρα.* Cat. vat. u. Cod. 437 *ἄπαυστος ἂν ἦν καὶ ἡμέρα*, Cod. 37 läßt *ἦν* aus. Cat. vat. u. Cod. 437 *λῆξον;* Cod. 37 *λῆξαν.* Cat. vat. u. Cod. 437 *λέλεκται*, Cod. 37 irrtümlich *λέλυκται.* Hinter dem Schluß des vatikanischen Textes enthalten die Münchener Handschriften aber noch den interessanten Zusatz, der aus inneren Gründen zu diesem Citat gehören muß und auch bei Athanasius steht: *ἀτμὶς γάρ ἐστι, φησὶ, τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως.* Dionys v. Alex. führt also aus Sap. 7, 25 den Schriftbeweis für die Richtigkeit seiner Folgerung, daß, wenn Gott *πνεῦμα* ist, Christus in entsprechender Weise *ἀτμὶς* genannt werden muß. Schon sein

---

1) Das hat Harnack (Geschichte der altchristlichen Literatur I, 423) übersehen.

vollst[illegible]
(S[illegible]
so[illegible]

[illegible] Lehrer Origenes 1) hatte unter Berufung auf diese Schriftstelle in seinem Commentar zu den Proverbien von der Weisheit Gottes, welche er mit Christus identifiziert, gesagt, daß sie nach der Ansicht mancher [illegible] [illegible] sei.

1) Bei Migne. Patrol. graec. T. XIII. S. 20.

Rezensionen.

Lehrer Origenes[1]) hatte unter Berufung auf diese Schriftstelle in seinem Kommentar zu den Proverbien von der Weisheit Gottes, welche er mit Christus identifiziert, gesagt, daß sie nach der Ansicht mancher ἀτμὶς τῆς τοῦ δυνάμεως sei.

1) Bei Migne, Patrol. graec. T. XIII. S. 20.

Rezensionen.

1.

D. **Adolf Jülicher**, Einleitung in das Neue Testament. Freiburg, Mohr, 1874. XIV u. 404 S.

Kaum in einer anderen theologischen Disziplin ist das Bedürfnis nach einem kurzen und doch gründlichen Leitfaden ein so großes und bisher nicht befriedigtes gewesen wie in der neutestamentlichen Einleitung. Die vorhandenen Werke sind schon ihrem Umfange nach mehr für ein eingehendes Studium als für eine erstmalige Orientierung geeignet. Die Fragen, namentlich jüngerer Studenten, nach einem Buche, welches vermag, sie schnell über eine Schrift des Neuen Testaments zu orientieren, aus der sie ein einzelner Abschnitt gerade interessiert, sind wohl nicht für mich allein zu einer Quelle immer erneuter Verlegenheit geworden. Diesem Bedürfnisse abzuhelfen ist die Aufgabe gewesen, welche Jülicher sich gestellt hat. Zunächst nach der formellen Seite kann seine Leistung nur mit der höchsten Anerkennung begrüßt werden. Eine fast plastische Klarheit der Darstellung, Übersichtlichkeit der Anordnung, richtiger Blick für die Auswahl des Entscheidenden und Wichtigen, vor allem trotz der Kürze eine so gediegene Gründlichkeit, daß selten eine Behauptung begegnet, die nicht wenigstens andeutend bewiesen würde, — das alles macht formell die Arbeit zu einer in seltenem Maße zweckentsprechenden. Freilich will ich nicht verhehlen, daß die ganze Anlage des Werkes es seinem Verfasser unmöglich gemacht hat, eine Anzahl von Wünschen, die ich für solchen Leitfaden hege, zu erfüllen. Der Anfänger braucht m. E. vor allem einen kurzen

Überblick über den geschichtlichen Verlauf und den gegenwärtigen Stand der einzelnen in Betracht kommenden Probleme; er bedarf ferner des Hinweises auf diejenigen Schriften, die ihn betreffs jeder Einzelfrage weiter orientieren können. Selbstverständlich kann das in einem Leitfaden nicht in solchem Umfange geschehen, wie es z. B. in dem größeren Werke von Holtzmann geschieht. Eine Auswahl des Wichtigsten muß getroffen werden. Aber eine, wenn auch noch so kurz gehaltene, Übersicht über die verschiedenen Ansichten bei jedem einzelnen Punkt scheint mir darum unumgänglich zu sein, weil einerseits auf dem Gebiet der neutestamentlichen Einleitung wir weniger als in anderen Disziplinen mit wenigstens relativ allgemein anerkannten Resultaten rechnen können und anderseits es dem Anfänger nicht sowohl auf die Auffassung eines Gelehrten (oder einer von ihm vertretenen Gruppe) ankommen darf, als auf eine Orientierung über den gegenwärtigen Stand der Forschung. Nicht nur die Geschichte der neutestamentlichen Litteratur, wie sie in dem Geist des Verfassers sich spiegelt, sondern auch die Geschichte der Arbeit an derselben muß dem Leser gegeben werden. Nun hat ja freilich Jülicher die heute verhandelten Probleme in großer Allseitigkeit besprochen und hat ganz recht, wenn er in der Vorrede sagt, dem Sachverständigen werde nicht verborgen bleiben, daß er sich häufig in stiller Auseinandersetzung mit den Meinungen anderer Forscher befinde, auch wo er nur seine Ansicht zu entwickeln scheine. Aber eben auch nur dem Sachverständigen. Für den, der noch nicht sachverständig ist, — und gerade für solche ist doch das Werk in erster Linie geschrieben, — tritt zu wenig hervor, wiefern die Darlegungen des Verfassers allgemein anerkannt sind oder er sich im Widerspruch gegen die gewöhnliche Auffassung befindet. Es werden z. B. die verschiedenen Datierungen des Briefes Jakobi erwähnt; aber in welchem Umfang die frühe Datierung verbreitet ist, und welche Gründe dafür geltend gemacht werden, tritt zu wenig hervor. Ebenso ist bei der äußerst lichtvollen Erörterung der Vorgänge, die sich zwischen unseren beiden kanonischen Korintherbriefen abgespielt haben, nicht Rücksicht genommen auf dasjenige Bild, das sich ergiebt, wenn man diese verschiedenen Vorgänge nicht annimmt, sondern die Briefe ziemlich schnell aufeinander folgen läßt. Ebenso weist der

Verfasser die Hypothese einer zweiten Gefangenschaft Pauli zurück als nicht ausreichend begründet; aber es werden nicht die Stellen angegeben, aus denen man jene Hypothese zu beweisen sucht. Freilich wird der Verfasser auf die Litteraturangaben verweisen, die jedem Paragraphen vorausgehen, und die nicht immer glücklich in der Auswahl, aber in der kurzen Charakterisierung geradezu meisterhaft sind. Jedoch wenn man bedenkt, daß der Student sich im ganzen nur ein Werk über jede Disziplin anzuschaffen in der Lage ist, so wird man den Wunsch hegen, daß in solchem Leitfaden selbst bei den einzelnen Punkten, wie z. B. der zweiten Gefangenschaft Pauli, ihm alsbald genau angegeben wird, wo er das Material für weiteres Studium findet, und er nicht erst an ein zweites Buch verwiesen wird, das ihn dann erst zu dem eigentlichen Material des Arbeitens weiterschickt. Mit einem Wort: ich hätte gern gelehrte Anmerkungen gesehen, welche in prägnanter Kürze, aber genau bei den einzelnen Problemen Quellen- oder Litteraturnachweise bieten.

Wenn ich aber diesen Wunsch ausspreche, der mir im Interesse unserer Studenten zu liegen scheint, so liegt mir doch nichts ferner, als dem Verfasser einen Vorwurf daraus machen zu wollen, daß er seine Aufgabe so gefaßt hat, wie er gethan hat. Nicht nur entspricht die Anlage seines Werkes der Eigenart des ganzen litterarischen Unternehmens, von dem es einen Teil bildet, sondern ich erkenne es auch gern an, daß die Erfüllung jenes Wunsches dem einheitlichen Eindruck des Werkes Abbruch gethan hätte. Gewiß ist eine so einheitliche, durchsichtige, mit keinem Ballast von Anmerkungen beschwerte Darstellung der Resultate, zu denen der Verfasser gelangt ist, von hohem Wert, und wenn das Werk auch auf außertheologische Kreise von höherer Bildung berechnet sein soll, war diese Form gewiß die dafür geeignetste, und man darf sagen, daß nach dieser Seite in dem, was der Verfasser nicht giebt, ebenso ein Vorzug liegt, wie in dem, was und wie es gegeben wird. Vielleicht entschließt sich der Herr Verfasser aber doch bei der unzweifelhaft bald nötigen neuen Auflage durch Anmerkungen sein Werk auch nach der oben bezeichneten Seite noch brauchbarer zu gestalten.

Wenden wir uns zu dem Inhalt des Buches, so ist zunächst die Nüchternheit und Besonnenheit sowie die Freiheit von jeder Schul- und Partei-Tradition zu rühmen, welche den Verfasser auszeichnen. Erstere Eigenschaften treten vor allem in dem scharfen und feinen Gefühl für die Grenzen des Wißbaren hervor. So berührt es bei der Besprechung der synoptischen Evangelien, der Akta, der Apokalypse sehr wohlthuend, daß der Verfasser darauf verzichtet, das Gras wachsen zu hören und bis auf den Buchstaben die Quellen zu bestimmen und zu charakterisieren, die diesen Schriften zugrunde liegen, und sich begnügt, die großen Grundlinien in dieser Beziehung zu ziehen, in denen in der That wenigstens wissenschaftliche Wahrscheinlichkeit zu erreichen ist. Dahin gehört ferner der Takt, mit dem das Unbedeutende und relativ Gleichgültige als solches erkannt und beiseite gestellt wird und stets die Hauptgesichtspunkte und entscheidenden Punkte ins Auge gefaßt werden. Gerade bei einem Manne von so eminenter Kenntnis der Details und so anerkannter Meisterschaft und Genauigkeit in der Behandlung geschichtlicher Einzelfragen ist es doppelt anerkennenswert, daß ihm die unzähligen Detailuntersuchungen, mit denen unsere Disziplin es zu thun hat, den Blick für das Ganze und die durchschlagenden Thatsachen nicht getrübt haben. Dadurch ist die große Verständlichkeit des Buches auch für Anfänger und Laien erreicht. Zu jener Nüchternheit rechne ich ferner die Erkenntnis, daß mit den sogen. äußeren Zeugnissen für die Echtheit der neutestamentlichen Schriften in den meisten Fällen gar nichts zu machen ist. Denn in der That reichen die ältesten Erwähnungen einer Schrift nur aus, um ihr Dasein in einer bestimmten Zeit festzustellen, nicht aber ihren Verfasser, und selbst die älteste Tradition über letzteren schließt einen Irrtum derselben nicht aus. Indem das hierher gehörige Material meist in die Geschichte des Kanons statt in die der Entstehung der neutestamentlichen Schriften verwoben wird, ist nicht nur die letztere von einem doch nicht entscheidenden Ballast befreit, sondern auch die Bescheidenheit erleichtert, welche in jedem Augenblick das Maß des Nachweisbaren im Auge behält und nicht historische Gewißheit erzwingen will, wo dieselbe nach der gesamten Sachlage nicht zu erreichen ist. Wie oft werden die äußeren Zeug-

nisse unwillkürlich als der sichere Punkt betrachtet, welcher um jeden Preis erreicht werden muß, und die aus dem Schriftstück selbst sich ergebenden inneren Gründe dadurch in ihrem Wert herabgemindert! Es ist durchaus richtig, wenn der Verfasser sagt, daß absolut Zuverlässiges meist nur im Negativen geboten werden kann, während die positiven Behauptungen sich selten über das Niveau des Wahrscheinlichen erheben. Das zu betonen ist um so wichtiger, als leider immer noch von vielen Seiten gerade diese notwendige wissenschaftliche Bescheidenheit und Zurückhaltung als ein religiöser Defekt aufgefaßt wird, und man im Interesse des Glaubens die Forderung aufstellt, daß die Geschichtswissenschaft die Tradition mit dem Stempel unfehlbarer Gewißheit versehe, eine Aufgabe, für die ihre Mittel nun einmal nicht ausreichen. Die Freiheit von jeder Partei- und Schul-Tradition aber zeigt sich besonders darin, daß die Resultate des Verfassers vielfach von denen irgendwelcher Schule abweichen: sein Werk hat zum Teil einen sehr konservativen Charakter, er scheut sich z. B. nicht, die Echtheit selbst des Epheserbriefes im Gegensatz zu fast allen ihm sonst befreundeten Gelehrten für wahrscheinlich zu erklären, während er anderseits in der Beurteilung der katholischen Briefe sehr radikal steht.

Die Disposition des Stoffes ist zwar nicht von großer sachlicher Bedeutung, aber ich freue mich doch, daß der Verfasser die m. E. allein natürliche Anordnung gewählt hat, mit der Geschichte der Entstehung der einzelnen Schriften zu beginnen und erst von da aus zur Entstehung des Kanons fortzuschreiten. Fraglich ist mir dagegen, ob nicht die Geschichte des Textes, welche den dritten Hauptteil bildet, besser an die erste Stelle gerückt wäre, sofern dann der Gang vom Einzelnsten, der Gestaltung der Worte, zum relativen Ganzen, den einzelnen Schriften, und endlich zur Sammlung dieser Schriften als dem großen Ganzen des Neuen Testaments innegehalten wäre. Fraglich ist mir auch, ob es angeht, den gesamten so behandelten Stoff unter den Gesamtbegriff des Werdens des Neuen Testaments zu bringen, speziell ob die Geschichte des Textes ohne dialektische Künstelei unter diesen Gesichtspunkt gestellt werden kann. Denn dieselbe handelt doch zum größten Teil nicht vom Werden des Textes, sondern von den Bemühungen, den ursprüng-

lichen Text aufzufinden und wieder herzustellen. Würde man wohl bei einem klassischen Schriftsteller jemals die Textkritik, die an seinen Werken geübt wird, als ein Werden dieses Textes bezeichnen? Können die Verschlechterungen, die der Text durch den Scharfsinn oder Stumpfsinn der Abschreiber erfahren hat, als ein Werden des Textes aufgefaßt werden? Doch das sind, wie gesagt, sachlich nicht bedeutende Fragen.

Die paulinischen Briefe machen den Anfang. Als Einleitung dazu wird eine kurze, aber gediegene Übersicht über den Lebensgang und die Persönlichkeit des Apostels gegeben. In letzterer Beziehung wird mit vollem Recht Gewicht darauf gelegt, daß Paulus nicht „Dogmatiker“ gewesen sei. „Viele Irrtümer der Kritik, auch der allerneuesten, rühren daher, daß man Widersprüche zwischen den einzelnen Briefen wahrnimmt, die bei Paulus undenkbar sein sollen, oder in seinen religiösen Anschauungen eine geradlinige Entwickelung verlangt und dementsprechend die Briefe ordnet. Paulus ist viel zu genial gewesen, um in seiner Brust nicht für sehr verschiedene Vorstellungen Platz zu haben, und seine Unerschütterlichkeit in Vertretung der Wahrheit findet einen durch sein Temperament, die Gegner, die Umstände vielleicht äußerst verschiedenen Ausdruck.“ Vortrefflich ist auch die S. 32 f. gegebene, ebenso lichtvolle wie maßvolle Ausführung über die Möglichkeit untergeschobener Briefe im Neuen Testament und den völlig naiven Hang jener Zeit zu schriftstellerischen Einkleidungen. Aber so richtig es ist, mit der Möglichkeit solcher Schriften im Neuen Testament zu rechnen, so wichtig ist anderseits der Protest gegen eine Hyperkritik, welche überall mit dem Verdikt der Unechtheit bei der Hand ist und sich in der Annahme von zusammengewürfelten Quellen gar nicht genug thun kann. „Hätte sie recht, so müßte der liebe Gott im ersten bis zweiten Jahrhundert 90 bis 120 Hände in Bewegung gesetzt haben zu einer beispiellosen Verkrüppelung aller neutestamentlichen Texte mit dem Zweck, dem Scharfsinn der Theologie des 19. Jahrhunderts, die sonst keine Aufgaben mehr kennt, ein Feld zu glänzendster Bethätigung zu verschaffen.“ (S. 18.)

Es wurde schon erwähnt, daß der Verfasser inbezug auf die paulinischen Briefe eine sehr konservative Stellung einnimmt. Nur

die Pastoralbriefe sind ihm entschieden nicht von der Hand des Paulus, doch so, daß er unseren zweiten Brief an Timotheus aus zwei verschiedenen Briefen Pauli komponiert, den Brief an Titus gleichfalls auf Grund eines paulinischen Fragments redigiert sein läßt, während er den ersten Brief an Timotheus ohne solche Unterlage als aus freier Zusammenfassung derjenigen Grundgedanken entstanden betrachtet, die dem Verfasser in den beiden anderen Briefen noch nicht klar und überzeugend genug ausgeführt zu sein schienen. Eine Anschauung, mit der ich mich im wesentlichen durchaus einig weiß, nur daß ich glaube, beim zweiten Timotheus-Brief mit einem durch einen Einschub erweiterten Paulusbrief auskommen zu können. Dagegen bin ich nicht überzeugt worden, daß man für die Abfassungszeit bis ins zweite Jahrhundert hinabgehen muß. Die falsche Gnosis kann auch im ersten Jahrhundert schon dagewesen sein, und die Briefe erscheinen mir in vielen Einzelheiten am leichtesten erklärlich, wenn man sie von einem Manne, der dem Paulus persönlich nahe gestanden hat, verfaßt sein läßt. Es ist mir gerade das Interessante an den Briefen, daß man an ihnen sieht, wie paulinische Gedanken sich schon in dem nächsten Kreise des Apostels gestaltet und abgeblaßt haben. Daß die „Antithesen" der Irrlehrer sich auf das Hauptwerk Marcions beziehen sollen, halte ich exegetisch für ausgeschlossen.

Die gegen andere Briefe, die uns unter Pauli Namen erhalten sind, vorgebrachten Bedenken hält der Verfasser für nicht unüberwindlich.

Bei der Besprechung des ersten Thessalonicherbriefes halte ich die Bemerkung für besonders wertvoll, daß die scharfe Äußerung gegen die Juden 2, 14—16 sich daraus erklären lasse, daß Paulus eben in Korinth schwer von ihnen zu leiden gehabt habe. Es bedarf dabei m. E. gar nicht der weiteren Annahme, daß die korinthischen Juden in Thessalonich eine Hetze gegen Paulus inspiriert hätten. Vielmehr zeigt die Vergleichung von 2, 3—12, daß Paulus lediglich aus dem Eindruck seiner damaligen korinthischen Erlebnisse heraus redet. Auf den ersten Blick nämlich befremdet die Erwähnung seiner Uneigennützigkeit und Lauterkeit bei Verkündigung des Evangeliums (V. 3). Denn es ist in der That unwahrschein-

lich, daß in Thessalonich Anlaß zu solcher Apologetik vorgelegen hat. Wohl aber sind das dieselben Vorwürfe, die nach dem Zeugnis der Korintherbriefe in Korinth wider ihn erhoben sind. Und zwar müssen sie schon gleich zu Anfang seiner dortigen Wirksamkeit erhoben sein, da sich sonst nicht wohl begreift, daß Paulus von vornherein den Entschluß faßt, von den Korinthern keinerlei Unterstützung anzunehmen (2 Kor. 11, 7 ff.). Das ist aber auch bei den vielen unlauteren Elementen unter den Juden, die damals die Religion zur Quelle des Erwerbs machten, ganz verständlich. Unter dem Druck solcher Insinuationen tröstet sich der Apostel damit, daß die Thessalonicher ihn besser kennen, indem sie seine Lauterkeit und Uneigennützigkeit erprobt haben. So setzt also die Stelle 2, 3 ff. nicht solche Vorwürfe in Thessalonich sondern nur in Korinth voraus. Ebenso wenig aber braucht man dann 2, 14 ff. anzunehmen, daß korinthische Juden in Thessalonich gehetzt haben, sondern die Juden in letzterem Orte können sehr wohl auch ohne eine Aufhetzung von außen die Gemeinde verfolgt haben, und die große Erregung des Paulus, von der jene Verse Zeugnis ablegen, erklärt sich ganz ausreichend aus den bitteren Erfahrungen, die derselbe eben in Korinth gemacht hat. — Durch seine psychologische Analyse werden die gegen die Echtheit des 2. Thess.-Briefes geltend gemachten Gründe zurückgewiesen. „Es ist nicht eine jüdische Apokalypse in 2 Thess. 2, 1—12 christlich überarbeitet und durch den Namen des Paulus verewigt worden, sondern Paulus zeigt hier wie an vielen anderen Stellen, daß er aus seiner jüdischen Vergangenheit vieles mit herübergebracht hat." Daß der Mensch der Sünde nicht als Glied des Volkes Israel gedacht sein kann, scheint auch mir gewiß; die Schwierigkeiten, welche das Bild desselben darbietet, lösen sich durch die längst gemachte Beobachtung, daß dabei zwei verschiedene, in der jüdischen Tradition gegebene Momente zusammengewirkt haben: der Typus des heidnischen Antiochus und der des Pseudopropheten nach Art des Bileam.

Der Galaterbrief ist auch nach Jülicher an die Bewohner der Landschaft, nicht der Provinz, dieses Namens gerichtet. Ausschlaggebend scheint mir schon der Umstand zu sein, daß 2, 11 das syrische Antiochien ohne jeden Zusatz genannt wird. Da nämlich in der

Provinz Galatien auch eine Stadt dieses Namens lag, so hätte, wenn der Brief an ihre Bewohner gerichtet wäre, die syrische Stadt, um eine Verwechslung zu vermeiden, näher bezeichnet sein müssen. Wenn jemand in der Neumark von Königsberg in Preußen erzählen will, muß er diesen Zusatz machen, da in jener Landschaft auch ein Königsberg liegt; hier in Halle aber ist der Zusatz unnötig, weil jeder von vornherein an die berühmte Stadt Kants denken wird. Die jetzt gewöhnlich angenommene Abfassungszeit des Briefes zwischen 55 und 57 hielt Jülicher fest, ohne die spätere Datierung desselben erst nach dem Römerbrief näher zu berücksichtigen.

Besonders glänzend treten die Vorzüge des Werkes in der Prägnanz, Durchsichtigkeit und Besonnenheit hervor, womit die schwierigen korinthischen Verhältnisse dargestellt werden. Nur in drei Punkten muß ich von den Resultaten des Verfassers abweichen. Der erste ist der auch von ihm angenommene Zusammenhang der im zweiten Brief bekämpften Judaisten mit den Christusleuten des ersten. Zwar urteilt er über die sogen. Parteien des ersten Briefes sehr besonnen: es habe sich mehr um Dummheit als Frevel gehandelt; zu einem Einbruch in das Gefüge des Evangeliums sei es nicht gekommen; er versteht auch unter den Christusleuten ganz richtig persönliche Schüler Jesu, die keine menschliche Autorität gelten lassen wollten. Aber schon die Parallele derselben mit den falschen Brüdern Gal. 2, 4 und Jakobusanhängern Gal. 2, 12 scheint mir nicht zutreffend. Denn diese waren sachliche Gegner des Paulus, während die Nichtberücksichtigung der Christusleute in der ganzen Erörterung 1 Kor. 1—4 ausschließt, daß diese irgendwie sachlich etwas Entgegengesetztes gelehrt haben. Es handelt sich bei ihnen allen nur um eine so einseitige Bevorzugung eines Predigers, daß alles andere darüber verachtet wurde. Der Apostel, der Gal. 2, 6 den *δοκοῦντες* gegenüber den Satz aufstellt: *ὁποῖοί ποτε ἦσαν οὐδέν μοι διαφέρει*, also die persönliche Jüngerschaft Jesu zu den für den Christenstand gleichgültigen Merkmalen rechnet, mußte auch in Korinth demgemäß urteilen, daß es ebenso verkehrt sei, um der persönlichen Bekanntschaft mit Jesu willen alle anderen Lehrer zu verachten, als um des Apollos oder

Petrus willen es zu thun. Für ganz unbegründet muß ich nun aber die ja freilich heute fast durchweg festgehaltene Annahme halten, daß diese Christusleute des ersten Briefes dieselben sind, die im zweiten Brief sich zu den schärfsten Gegnern des Paulus ausgewachsen haben sollen. Daß die letzteren den Anspruch machen *Χριστοῦ εἶναι*, d. h. die wahren Christen zu sein, beweist gar nichts, denn der Ausdruck ist so allgemein, daß er schlechterdings nicht ausreicht, die Identität mit den *οἱ τοῦ Χριστοῦ* im ersten Brief zu beweisen. Natürlich haben alle Gegner des Paulus den Anspruch erhoben, sie seien die wahren Jünger Jesu. Entscheidend aber gegen die gewöhnliche Annahme ist, daß die Gegner des zweiten Briefes offenbar selbst als Autoritäten auftreten, welche dem Paulus vorwerfen, sachlich das Evangelium zu verfälschen, und denen er den Vorwurf zurückgiebt, sie selbst seien die *καπηλεύοντες*, 2, 17. Dagegen die Christusleute des ersten Briefes haben, wie gezeigt, keinen sachlichen Gegensatz gegen Paulus geltend gemacht. Die Gegner des zweiten Briefes nehmen apostolische Autorität für sich in Anspruch, wollen mehr als Paulus sein, Superlativ-Apostel, die Christusleute des ersten nehmen keine Autorität für sich in Anspruch, sondern nur, daß sie keine Autorität als die Jesu anzuerkennen brauchen. Jene sind mit Empfehlungsbriefen von Jerusalem gekommen; von diesen hören wir das nicht. Jene sind nach Paulus' Urteil thöricht, aber ungefährlich, diese höchst gefährlich. Unter diesen Umständen scheint mir die Annahme als die nächstliegende, daß die Gegner des zweiten Briefes erst nach der Abfassung des ersten überhaupt nach Korinth gekommen sind. Wohl möglich, daß die paar Christusleute — denn wie viele persönliche Schüler Jesu werden nach Korinth gekommen sein? — mit den neuen Ankömmlingen gemeinsame Sache gemacht haben; auch die Petrusleute mögen sich ihnen angeschlossen haben; aber die eigentlichen Träger des Gegensatzes sind andere Leute, die sich von vorn ab als *ἀπόστολοι* gerieren. Von den Christusleuten im Sinne des ersten Briefes ist im zweiten gar nicht mehr die Rede, zumal wenn, wie mir feststeht, II. 5, 16 nicht von persönlicher Bekanntschaft mit Jesu die Rede ist. Der zweite Punkt, in dem ich abweiche, ist die Beurteilung des II. 1, 15 besprochenen Reiseplans. Auch hier

stimme ich zunächst mit dem Verfasser darin überein, daß im Gegensatz zu der gewöhnlichen Annahme der Plan I. 16, 4 f. früher gefaßt ist als der II. 1, 15 erwähnte. Das scheint mir schon daraus zu folgen, daß in ersterem der Apostel noch ungewiß ist, ob der Ertrag der Kollekte eine persönliche Reise nach Jerusalem lohnen wird, dagegen II. 1, 15 diese Reise bestimmt in Aussicht genommen hat. Aber — und darin weiche ich von J. ab — der Unwille der Korinther hat seinen Grund nicht darin, daß Paulus nunmehr nur einmal statt zweimal Korinth berühren will, sondern daß sie ihn im Verdacht haben, es sei ihm überhaupt nicht Ernst mit seinem Kommen; er habe ihnen sein Kommen versprochen und sein Versprechen nicht gehalten, auch nicht halten wollen, sondern statt dessen einen ganz anderen Reiseplan ausgeführt. Seine Gegner scheinen geltend gemacht zu haben, er werde überhaupt nicht wagen, wieder nach Korinth zu kommen. Die ganze Erörterung II. 1, 15—2, 13 führt den Nachweis, daß nicht aus Unlauterkeit oder wetterwendischer Gesinnung, auch nicht aus Gleichgültigkeit gegen die Korinther, P. nicht gekommen sei, sondern der Erfolg, die Wiederherstellung eines friedlichen Verhältnisses zur Gemeinde, gerade auf diese Weise und nur auf diese Weise sich habe erreichen lassen (II. 1, 13—2, 11). Es ist charakteristisch, daß P. 2, 1 sein Kommen überhaupt von dieser Wiederherstellung des normalen Zustandes abhängig macht. Nicht darum handelt es sich ihm, ob er einmal oder zweimal nach Korinth kommt, sondern er hat überhaupt nicht kommen wollen ἐν λύπῃ. Die Gegner haben seinem Verhalten nur falsche Motive untergeschoben; was aus Liebe gegen die Gemeinde als pädagogische Maßregel gemeint war, haben sie als Unlauterkeit und Feigheit ausgelegt. Der dritte Punkt, in dem ich wenigstens nicht überzeugt bin von der Meinung des Verfassers, ist der ἀδικήσας. Er denkt mit Vielen dabei an eine schwere persönliche Beleidigung des Paulus. Aber so oft ich versucht habe, mir auf Grund dieser Hypothese die betr. Stellen, namentlich aber 2, 5 ff., klar zu machen, bin ich gescheitert. Nicht nur die Ausdrücke οὐκ ἐμὲ λελύπηκεν 2, 5 und εἴ τι κεχάρισμαι 2, 10 kommen dabei nicht zu ihrem Recht, sondern auch die völlige Verzweiflung des Mannes will mir dabei nicht erklärlich erscheinen.

Ich komme daher immer wieder auf die alte Annahme zurück, daß die Stellen vom Blutschänder handeln, und kann sie nicht für so „ungeheuerlich" halten wie J. Denn wenn der Mann Buße gethan hatte, warum soll dann nicht die Milde gegen ihn Platz greifen dürfen? Freilich gewinnt das Ganze erst Klarheit, wenn man sich entschließt, mit Hofmann — freilich ohne ihm in seiner weiteren Konstruktion zu folgen — hinter λελύπηκεν 2, 5 ein Fragezeichen zu setzen. „Ihr könnt euch doch nicht wundern, daß ich diesen Fall so tragisch nehme: wenn jemand Betrübnis angerichtet hat, hat er damit nicht mich betrübt?" Also derselbe Gedanke wie I. 11, 27 *τίς ἀσθενεῖ καὶ οὐκ ἀσθενῶ;*

Auch inbezug auf den Römerbrief halte ich die Ausführungen des Verfassers fast durchweg für richtig. So die Erkenntnis, daß 16, 1—20 (nur bis zu diesem Verse) ursprünglich nach Ephesus gerichtet gewesen ist. Die Einschiebung dieses Stückes in den Römerbrief würde sich sehr einfach erklären, wenn man annimmt, daß mit 16, 21 ein neues Blatt angefangen hat. Richtig ist m. E. ferner die wesentlich heidenchristliche Beschaffenheit der Gemeinde erkannt und mit dem Edikt des Claudius in Verbindung gesetzt (S. 74); richtig die Betonung des wirklichen Brief- und Gelegenheitscharakters des Schriftstückes; richtig die Erkenntnis, daß er in seinem Hauptteil nur aus der Rücksicht auf die judaistischen Machinationen verstanden werden kann. Nur daß ich nicht mit J. annehmen kann, daß solche in Rom schon im Gange gewesen seien — dann müßte der Brief davon ganz andere Spuren aufweisen, überhaupt nicht sowohl apologetisch wie polemisch geartet sein —, sondern daß er prophylaktisch gemeint ist. Was ist natürlicher, als daß Paulus, um sich den Weg zu bahnen und den judenchristlichen Teil der Gemeinde zu gewinnen, darlegt, daß alle Gerüchte, die durch Judaisten über ihn verbreitet wurden, falsch seien, und so ihrem etwaigen Eindringen von vorn ab einen Riegel vorzuschieben sucht? Die Bedenken, welche vom Standpunkt eines Juden gegen sein Evangelium erhoben werden können, werden im voraus zurechtgestellt, und so kann Paulus hoffen, von der ganzen Gemeinde mit Vertrauen aufgenommen zu werden. Noch will ich bemerken, daß mir die *ἀσθενεῖς* Kap. 14 nicht als Essener er-

scheinen wollen, sondern als Heidenchristen, die ihre pythagoreische Askese ins Christentum übernommen haben. Daß man es ruhig dulden soll, daß sie ihre Abneigung gegen Fleischspeisen nicht überwinden können, wird dann (V. 5 γάρ) durch ein Analogon erläutert: wie der Eine Sabbat und Werktag unterscheidet, der Andere nicht, ohne daß man ihm daraus einen Vorwurf macht, so soll es auch in jenem Punkt sein.

Ich gehe kurz an den Erörterungen über den Philipperbrief vorbei, wobei J. die Hypothese von der Zusammenschweißung zweier Briefe in dem uns erhaltenen völlig ausreichend widerlegt, ebenso an denen an Philemon und die Kolosser, wo ich gleichfalls fast überall übereinstimme, um einen Augenblick bei dem Epheserbriefe stehen zu bleiben. Die Nüchternheit und Objektivität des Verfassers tritt bei dieser Erörterung ganz besonders hervor. Ich muß auch hier ihm ganz Recht geben, daß ein bindender Beweis für die Unechtheit bislang noch nicht geführt ist, und die Annahme der Unechtheit die Schwierigkeiten, namentlich das eigentümliche Verhältnis zum Kolosserbrief, nicht genügend aufklärt. Anderseits ist aber der Satz unbestreitbar richtig: „jedes einzelne Bedenken gegen die Echtheit des Briefes läßt sich noch erledigen, — wenn es ihrer nur nicht so viele wären!" Namentlich die Art, wie der Apostolat 2, 20; 3, 5; 4, 11 erwähnt wird, macht mich trotz des vom Verfasser zur Erklärung Gesagten immer aufs neue bedenklich. Ich kann mich daher nur seinem Gesamtresultat anschließen, daß der Brief zwar nicht zu dem *sicheren* Paulus-Erbe gehört, aber ebenso wenig dem Apostel unbedingt abgesprochen werden kann.

Sehr viel weniger kann ich dem Verfasser in der Beurteilung der übrigen neutestamentlichen Briefe folgen. So beim Hebräerbrief nicht in der Ansicht, daß nur die Gewohnheit und mangelhaftes Verständnis für die Beweismethode des Verfassers die Leser als Judenchristen ansehen lasse. Vielmehr wende der Brief sich an Christen schlechthin, ohne jede Reflexion auf ihre Nationalität; die Frage nach der Abstammung der Mitglieder des wahren Volkes Gottes habe weder für den Schreiber noch für den Leser mehr existiert. Ich will zunächst betonen, daß die gründliche und geschickte Art, wie der Verfasser diese seine These zu beweisen sucht, etwas sehr Bestechendes

hat; aber für richtig kann ich sie doch nicht halten. Am meisten Gewicht hat auf den ersten Blick die Berufung auf 6, 1. 2 und 9, 14. *Μετάνοια*, *πίστις εἰς θεόν*, Totenerstehung und Gericht scheinen allerdings für Juden nicht zu den Elementen der christlichen Unterweisung zu gehören. Und doch steht es ganz anders. Tote Werke sind doch nicht böse Werke, nicht Übertretungen der elementaren sittlichen Gesetze, wie Heiden gegenüber die Abwendung von solchen zuerst gefordert werden mußte; es kann damit nur äußere mechanische Erfüllung des Gesetzes gemeint sein, also etwas Ähnliches, wie Paulus unter *ἔργα νόμου* versteht. Wie nach 9, 7 die äußerlichen, dinglichen Opfer des Neuen Bundes nicht *κατὰ συνείδησιν* reinigen können, so können hier die äußerlichen Werke, denen das wahre Leben, das Hervorgehen aus der innersten Persönlichkeit fehlt, auch nicht helfen. Das ist ein Gesichtspunkt, der nur auf geborene Juden paßt. Eben damit ist aber auch der Ausdruck *πίστις εἰς θεόν* bestimmt. Im Gegensatz zu der vermeintlichen Religiosität, die sich in toten Werken kundgiebt, ist die wahre ein Vertrauensverhältnis zu Gott, und je größer das damalige Judentum die Kluft zwischen Gott und Welt gemacht hatte, desto mehr mußte der geborene Jude lernen, daß in der *πίστις*, die das Korrelat des Vaterbegriffes ist, die wahre Religiosität bestehe. Der Irrtum Jülichers beruht darauf, daß er den Ton auf *θεός* legt, als ob ein Gegensatz zu den Götzen gemeint sei, statt auf *πίστις*. Somit kann der Ausdruck nicht nur auf geborene Juden bezogen werden, sondern nach dem Zusammenhang mit den vorigen Worten muß er es. Aber auch das letzte Wortpaar, Totenerstehung und ewiges Gericht, ist gerade für alexandrinisch gebildete Leser sehr charakteristisch. Bekanntlich kennt Philo keine Auferstehung, sondern ihm besteht die Vollendung in dem Fortleben der vom Leib befreiten Seele, und für die Sünder nimmt er eine Seelenwanderung an. Dann aber begreift sich, daß solchen Juden — und der Verfasser des Briefes gehört gewiß diesem Kreise an, m. E. auch die Leser —, allerdings die Auferstehung und das ewige, also abschließende, einen allmählichen Prozeß ausschließende Gericht als Elemente des Christentums verkündigt werden mußten. Mit dem Gesagten ist auch schon deutlich gemacht,

daß 9, 14 der Satz, das Blut Christi reinige von toten Werken zum Dienst des lebendigen Gottes, sehr wohl auf Judenchristen paßt. Der Sinn ist: da Gott der Lebendige ist, und zwar im vollsten Sinne, also Geist, so können rein äußerliche Werke keinen religiösen Wert haben, sondern erst die Abwendung von ihnen, hier speziell von dem dinglichen Opferwesen des Alten Testaments, und die Zuwendung zu Christi Opfer kann eine innerliche Reinigung (*συνείδησις*) hervorbringen. Noch viel weniger Gewicht haben, das wird J. selbst zugeben, die übrigen von ihm beigebrachten Instanzen. Er selbst begnügt sich dabei meist mit dem Beweis, daß sie nicht auf Judenchristen sich zu beziehen brauchen. Aber das eigentlich Entscheidende ist der Gesamtinhalt des Briefes. Sein Thema ist unverkennbar die höhere Herrlichkeit des Neuen Bundes gegenüber dem Alten Bunde. Schon dies Thema paßt doch wenig auf Christen, die etwa ins Heidentum zurückfallen wollen. Noch entscheidender aber ist die Durchführung desselben. Zwar die Erhabenheit Christi über die Engel nachzuweisen, konnte auch, wie der Kolosserbrief zeigt, Heidenchristen gegenüber zweckmäßig sein, und der Beweis aus dem Alten Testament würde natürlich auch solchen gegenüber eintreten können. Aber die praktische Spitze dieser Darlegung 2, 1 ff. beweist, daß sie auf Judenchristen berechnet ist. Denn da zeigt sich, daß dem Verfasser die Engel als Mittler der alttestamentlichen Gesetzesoffenbarung in Betracht kommen (*ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος*), und der Grundgedanke ist: so viel Christus höher ist als die Engel, so viel höher der Neue Bund als der Alte. Ein Nachweis, der doch nur für solche Bedeutung hatte, die den Alten Bund mehr schätzten als den Neuen. Ebenso steht es mit dem Nachweis, daß Christus höher stehe als Moses 3, 1 ff. Ebenso mit dem Hauptteil des Briefes, der den höheren Wert des Opfers und Priestertums Christi gegenüber den alttestamentlichen Kultusinstitutionen nachweist. Ebenso mit dem durch den ganzen Brief sich hindurchziehenden Gedanken, das Alte Testament habe nur den Schatten, das Neue das Wesen. Und dazu kommt eine Reihe von Einzelheiten, wenn man will Kleinigkeiten, die aber von durchschlagender Bedeutung sind, wie z. B. 13, 13; 10, 25. Es ist mir unfaßbar, wie man dem allen gegen-

über behaupten kann, es fehle dem Briefe an jeder Reflexion auf die Nationalität seiner Leser. Ich möchte umgekehrt den Satz aufstellen, daß diese Reflexion kaum an einer Stelle desselben fehle, daß derselbe eine **rein** judenchristliche Gemeinde voraussetze. Freilich ist damit weiter gegeben, daß ich den Brief nicht nach Rom gerichtet sein lassen kann und ihn früher als J. ansetze. Denn mir will trotz seines Widerspruches als unglaublich erscheinen, daß der Verfasser bei dem Zweck, den er im Auge hat, sich die für die Abrogation des Alten Bundes so entscheidende Thatsache der Zerstörung Jerusalems hätte entgehen lassen, wenn sie schon erfolgt wäre.

Von den katholischen Briefen gehört nach Jülicher kein einziger dem Verfasser an, dem er beigelegt wird. Der „Brief“ sei hier nur die litterarische Form, in der ein Unbekannter mit einem unbekannten Publikum Verkehr pflege; weil man von Paulus Briefe hatte, haben die Verfasser diese Form adoptiert; damit sei schon gegeben, daß sie aus der nachpaulinischen Zeit stammen, also schwerlich von Uraposteln herrühren. So **kann** der Hergang freilich gewesen sein, aber nötig ist es nicht. Wenn Paulus mit seinen Gemeinden den Verkehr durch Briefe fortsetzte, gelegentlich — Römer, Kolosser — auch an ihm persönlich unbekannte Kreise schrieb, warum soll nicht auch ein anderer ein ähnliches Bedürfnis gefühlt haben, warum sollte nicht speziell dieser oder jener auch aus dem urapostolischen Kreise in dieser Form einem Notstand abzuhelfen, einer Gefahr vorzubeugen gesucht haben? Ob es so oder anders gewesen, kann nur durch die Einzeluntersuchung festgestellt werden. Und da muß ich bekennen, zunächst inbezug auf den ersten Petrusbrief durch die Ausführungen des Verfassers, so sehr sie mir durch ihre Geschlossenheit und Klarheit zur ernstesten Prüfung meiner Position Anlaß gegeben haben, nicht von der Unmöglichkeit der Echtheit überzeugt zu sein. Ich weiß mich frei von „der entschlossenen Apologetik, die auf das eine Wort Petrus 1, 1 mehr giebt als auf das Zeugnis des ganzen übrigen Briefes“, aber ich sehe noch nicht ein, daß es mit diesem Zeugnis des ganzen übrigen Briefes wirklich so steht, wie der Herr Verfasser meint. Gewiß, ohne die Adresse würde man kaum auf Petrus als Ver-

fasser raten können; aber die Adresse steht doch nun einmal da und bildet den Ausgangspunkt der Untersuchung, bis sie durch den Inhalt als unmöglich dargethan ist. Das flüssige Griechisch ist keine entscheidende Instanz, denn abgesehen davon, daß die Papiasstelle von der Dolmetschung des Markus bekanntlich verschieden gedeutet werden kann, ist auch nicht festzustellen, wie weit die Arbeit des Silvanus gereicht hat. Was die Begriffswelt des Briefes betrifft, zeigt sie einerseits bestimmte Spuren von Bekanntschaft mit anderen neutestamentlichen Briefen, so entschieden mit Römer und Epheser, aber es wird sich, so lange die Unechtheit des letzteren Briefes nicht bewiesen ist, auch nicht beweisen lassen, daß Petrus gerade diese beiden Briefe nicht gekannt haben kann: im Gegenteil, ist sein Brief von Rom aus geschrieben, so begreift sich die Kenntnis des ersteren, und ist der Epheserbrief ein Cirkularschreiben, so die gerade dieses Briefes. Anderseits kann es gar nicht anders gewesen sein, als daß während der Jahrzehnte der Wirksamkeit des Paulus sich die Kenntnis einer Reihe von ihm gebildeter Begriffe und Formeln weit verbreitete, und vieles, was auch von Jülicher auf Bekanntschaft mit dieser oder jener neutestamentlichen Schrift zurückgeführt wird, ist nichts als Beteiligung an solchem damals weit verbreiteten christlichen Sprachgebrauch. Mag der Brief von Petrus sein oder nicht, jedenfalls zeigt er ähnlich wie die Pastoralbriefe, wie die eigentümlichen Gedankenbildungen des Paulus nach Abzug des Individuellen, gerade Charakteristischen, doch einen gewissen Niederschlag in weiteren Kreisen gewirkt haben. Ganz besonders klar tritt das in den Aussagen über den Heilswert des Todes Jesu hervor. Dieselben erinnern durchaus an paulinische Stellen, aber es ist charakteristisch, daß die Erlösung von der Schuld und von der Macht der Sünde nicht geschieden wird, genauer ausgedrückt, daß die Ausdrücke, welche nach paulinischer Ausdrucksform auf die Versöhnung bezogen werden würden, hier für die Erlösung von der Sündenmacht verwertet werden. Ist es so fernliegend, daß an diesem allgemeinen Ertrag auch Petrus teilgenommen hat, zumal wenn er, was doch sehr möglich ist, in späterer Zeit außerhalb Palästinas gewirkt hat? Ferner kann ich nicht absehen, daß „vereinzelten Beschimpfungen und Quälereien,

wie sie Christen von Anfang an erdulden mußten, gegenüber der Brief einen anderen Ton angeschlagen hätte". Im Gegenteil scheint mir, daß, wenn von eigentlichen Verfolgungen die Rede sein sollte, man viel bestimmtere Hinweise auf das Martyrium des Todes erwarten müßte, und daß gerade der allgemeine Ausdruck 5, 3 die Deutung auf staatliche Verfolgung ausschließt. Von allen Gründen Jülichers gegen die Echtheit ist der wichtigste, daß man sonst annehmen müßte, Paulus habe auf Petrus größern Einfluß geübt als Jesus. „Wenn ein Lieblingsapostel Jesu an ihm bisher fremde Gemeinden schreiben konnte, ohne aus seinem Verkehr mit Jesu ihnen etwas zu reichen, ohne . . anzudeuten, was er diesem Zusammensein verdanke, wenn er .. nur über Christum zu reflektieren weiß, statt von Jesus zu erzählen, dann weiß ich nicht, was der Vorzug der Urapostel vor Paulus überhaupt gewesen ist." „Den 1 Petr. darf nur der dem Petrus zuschreiben, der in Jesus nicht die gewaltige Persönlichkeit sieht, die lebenslänglich beherrschte, wen sie einmal in ihren Bann gezogen." Das klingt sehr überzeugend. Aber zunächst sind doch große Übertreibungen in diesen Sätzen. Hat denn die Person des Herrn in dem Briefe nicht eine beherrschende Stellung, und steht der Verfasser nicht unter ihrem „Bann"? Ist es denn nicht natürlich, daß der erhöhte Christus ihm mehr war als der erniedrigte? Wo ist irgendein Christ gewesen, der von dem ersten Tage der Gemeinde an nicht in dem zur Rechten Gottes Erhöhten den Mittelpunkt seines Glaubens gehabt hätte? Und eben solche Übertreibung ist es nach dem schon Gesagten, daß auf den Verfasser unseres Briefes Paulus mehr eingewirkt habe als Jesus. Die Einwirkung jenes ist gar nicht so groß, wie man nach jenen Worten annehmen müßte; aber wäre sie auch hundertmal größer, wie dürfte man sagen, sie sei größer als der Einfluß Jesu, auf dem der ganze Glaube des Verfassers beruht? Aber vor allem scheint mir der Anspruch unberechtigt, ein persönlicher Jünger Jesu müsse bei jeder Gelegenheit Erinnerungen aus seinem Verkehr mit Jesu beibringen. In dem Zusammenhang unseres Briefes ließe sich doch höchstens erwarten, daß die Leser erinnert würden, schon Jesus habe den Seinen Leiden in Aussicht gestellt. Aber darin würde noch kein Trost für sie gelegen haben,

darum tröstet sie der Verfasser mit der himmlischen Herrlichkeit; und wenn er mahnen will, so ist das Vorbild Jesu jedenfalls mächtiger als die Erinnerung an einzelne Worte. Es ist wahr, die Hauptbegriffe der Evangelien, Menschensohn, Himmelreich, ewiges Leben, fehlen. Ich finde aber, daß je später man den Brief ansetzt, das um so unbegreiflicher wird, weil dann der Sprachgebrauch Jesu schon durch schriftliche Aufzeichnungen fixiert und unvergeßlich gemacht war. Dagegen erklärt sich das Fehlen dieser Begriffe, soweit es — wie gewiß betreffs des ewigen Lebens — nicht zufällig ist, völlig aus der Eigenart der Heidenpredigt, welche nur den Juden verständliche Begriffe möglichst vermied. Alles Gesagte soll nicht ein Beweis für die Echtheit des Briefes sein; es soll nur zeigen, warum ich die Instanzen des Herrn Verfassers nicht für durchschlagend halten und den Beweis der Unechtheit nicht für erbracht ansehen kann. Ein positiver bündiger Beweis der Echtheit läßt sich nach Lage der Sache überhaupt nicht führen, sondern es kommt nur auf die Frage an, ob die Briefadresse als falsch positiv nachgewiesen werden kann. Und das ist m. E. nicht geschehen.

In ungleich ungünstigerer Lage fühle ich mich, wenn ich auch dem Jakobusbrief gegenüber mich als Anwalt geriere. Denn die äußere Bezeugung desselben ist wenig ermutigend, und die Hypothese von seiner sehr frühen Abfassung nennt unser Verfasser geradezu komisch. Aber ich kann mir nicht helfen: sein Wort, die Argumente gegen die Echtheit seien viel zu gewichtig und zahlreich, um überhaupt noch einen Zweifel zu gestatten, erscheint mir wieder als Übertreibung. Zunächst muß ich wenigstens für meine Person dagegen protestieren, daß jene frühe Datierung offenbar nur aus dem Wunsche entsprungen sei, nicht einen Gegensatz zwischen Paulus und Jakobus einräumen zu müssen. Ich wüßte nicht, was mich von der Annahme solches Gegensatzes abhalten sollte, und er ist m. E. sachlich wirklich vorhanden. Was mich immer wieder zu der Hypothese der frühen Abfassung führt, ist, daß ich sonst manches in dem Brief mir nicht erklären kann. Dazu rechne ich schon die Adresse. Daß die zwölf Stämme in der Zerstreuung die überall zerstreuten Christen überhaupt bezeichnen sollen, will

mir nicht einleuchten. Daß gelegentlich die Christen als der Israel Gottes, als das wahre Zion oder dergl. bezeichnet werden können, ist gewiß; aber der Ausdruck „die zwölf Stämme“ ist für solche Allegorese doch am allerwenigsten geeignet, mit dem Zusatz „in der Zerstreuung“, wo er terminus technicus für die jüdische Diaspora war, noch weniger, und erst recht nicht in einer Briefüberschrift, wo niemand solche Allegorie erwarten kann. Ich kann die Adresse nur auf Judenchristen beziehen. Dann aber muß der Brief in einer Zeit geschrieben sein, wo es wesentlich nur noch judenchristliche Gemeinden gab, und wo ferner die Unbestimmtheit des Wortlauts durch die Verhältnisse von selbst ihre nähere Bestimmtheit empfing. Das wäre aber nur die allererste Zeit, wo judenchristliche Gemeinden in Syrien und Cilicien den auswärtigen Bestand der Christenheit ausmachten. Auf dasselbe Resultat führt mich aber auch, so sehr der Herr Verfasser den Kopf schütteln wird, die Erörterung über Glaube und Werk. Ich kann mich an dieser Stelle nicht ausführlich auslassen, nur das will ich betonen, daß, wenn hier ein Protest gegen Mißverständnis der paulinischen Lehre vorläge, man doch erwarten würde, daß eben der recht verstandene Paulus dagegen ins Feld geführt wurde. Der Verfasser aber stellt seine Lehre, ohne sie zu begründen, so naiv dar und gebraucht die Beispiele des Abraham und der Rahab so unbefangen, als ob er nicht im entferntesten daran dächte, daß dieselben Beispiele gerade gegen ihn ausgespielt werden könnten. Endlich habe ich gar nicht den Eindruck, als ob „der Zustand der Gemeinden in sittlicher und religiöser Hinsicht so stark heruntergekommen wäre, wie wir es vor der Zeit des Hermas kaum glauben möchten“. Was von der „Weltmäßigkeit in der Kirche“ vorkommt, ist doch näher besehen nichts, als was zu jeder Zeit vorkommt, wo es neben dem neuen Menschen in der Kirche auch noch den alten giebt. Auch auf diesem Punkt verschließe ich mich keineswegs dem Gewicht der entgegenstehenden Instanzen; mein Protest geht nur wider die Verkennung des Gewichts der Gründe, welche für die frühere Datierung sprechen, und die mir freilich ausschlaggebend zu sein scheinen.

In weit höherem Grade kann ich J. in der Erörterung der

Apokalypse folgen. „Auf eine Beantwortung der Frage nach der Zahl der Quellen, vollends auf eine Rekonstruktion derselben hat eine besonnene Kritik prinzipiell zu verzichten; dazu hat der Verfasser seine Unterlagen viel zu souverän behandelt.“ „Bei der Apokalypse auf jede Frage eine Antwort wissen, ist das Gegenteil von Wissenschaft.“ Das sind sehr zu beherzigende Sätze. Er selbst entscheidet sich dahin, daß das Buch nicht als ein Werk vom Jahr 69, in das später allerhand interpoliert ist, zu betrachten ist, sondern als das Buch eines Christen um 95, der an mehreren Stellen ältere apokalyptische Stücke mit aufnahm. Dies Resultat läuft meiner bisherigen Anschauung zuwider, ich muß aber sagen, daß ich es für sehr beachtenswert halte. Ich bin gegenwärtig noch nicht in der Lage, mich definitiv zu entscheiden, habe aber manches gefunden, was für die Ansicht des Verfassers spricht.

Von besonderem Wert sind die verhältnismäßig sehr ausführlichen Erörterungen über die synoptischen Evangelien. Nachdem die einzelnen Evangelien nach ihrer Eigentümlichkeit und vermutlichen Abfassungszeit erörtert sind, folgt die höchst übersichtliche Darstellung der Geschichte des synoptischen Problems und die Lösung desselben, wobei sich wieder der nüchterne Blick des Verfassers für das Wichtige und Wißbare dokumentiert. Hierauf macht ein eigener Paragraph über den Wert der Synoptiker als Geschichtsquellen den Schluß, der mit ganz besonderer Sorgfalt und Liebe gearbeitet ist. Auch hier kommt es dem Verfasser vor allem auf große und sichere Gesichtspunkte zur Beurteilung des Geschichtswerts der Quellen an. In erster Linie für die Erbauung berechnet, seien sie auch als Quellen für die Geschichte Jesu von unschätzbarem Wert. Vor allem in den Reden Jesu stecke durchweg ein Kern von ganz individuellem Charakter, von einer Unnachahmlichkeit und Frische, daß die Echtheit über jeden Zweifel erhaben sei. Aber auch die Berichte über Jesu Thun und Leiden seien kaum ungünstiger zu taxieren. Es sei gleichgültig, wie viele einzelne Geschichten hinfallen; die Hauptsache, daß Jesus nicht nur gelehrt sondern auch gehandelt habe, wie einer, der Macht hat, daß er Wunder in der Weise von Mark. 1, 32 ff. gethan habe, könne nur ein ärmlicher Rationalismus bestreiten. Wenn das Gesamtbild von Jesu, das wir durch

die Synopse erhalten, den ganzen Zauber der Wirklichkeit entfalte, so bringe das nicht die schriftstellerische Kunst der Evangelisten zuwege, sondern die Thatsache, daß sie Jesum so zeichnen, wie sie ihn in der gläubigen Gemeinde vorgefunden haben, und daß wiederum diese ihre Vorlage dem Urbilde in der Hauptsache gut entsprach. Wie die höchste Kunst, so habe auch der naivste Glaube ein wunderbar feines Gefühl für das seinem Helden Eigentümliche und erreiche bei allem Weglassen und Eintragen eine Porträtähnlichkeit, wie sie Meister der Historiographie mit allen Mitteln der Wissenschaft nicht erreichen. Diese Erkenntnis der sachlichen Treue, der festgehaltenen analogia fidei, wenn das Wort gestattet ist, der inneren Assimilierung des in der Tradition vorhandenen Stoffes an den Charakter des Gesamtbildes scheint mir überaus wertvoll. Ich bin überzeugt, daß ich im einzelnen manchem, was der Herr Verf. für legendarisch ansieht, Geschichtlichkeit zuerkenne, und er dem „Edelrost“, der sich an die Tradition angelagert hat, eine weitere Ausdehnung giebt als ich. Aber man muß sich klar machen, daß ein geschichtswissenschaftlicher Beweis für die Geschichtlichkeit des einzelnen nach Lage unserer Quellen gar nicht erbracht werden kann. Darum ist es von höchstem Wert, zum Bewußtsein zu bringen, daß in jedem Fall die geschichtliche Person Jesu die Macht gehabt hat, überall den Stoff so zu gestalten, daß er innerlich von seinem Geiste getragen und erfüllt ist, daß also auch hier das Wort gilt, er habe durch seinen Geist seine Gemeinde in alle Wahrheit geleitet.

Es thut mir leid, an letzter Stelle auf denjenigen Punkt kommen zu müssen, wo ich dem Verf. am meisten entgegenstehe: auf das Johannes-Evangelium. Nicht, daß er es für unecht hält, ist mir so peinlich, aber daß ich das Gefühl habe, es sei auf diesem Punkt zwischen uns keine Verständigung möglich, und das betrübt mich doppelt, weil die letzten Jahre mich auf eine immer weitergehende Verständigung auch in dieser Frage hatten hoffen lassen. Wie jemand die Echtheit des vierten Evangeliums auf dieselbe Stufe mit derjenigen des zweiten Petrusbriefes stellen kann, ist mir geradeso unverständlich, wie umgekehrt dem Herrn Verf., daß man das Rätsel des Buches nur durch Annahme eines Augenzeugen als

Verfassers sich lösen kann. In dem ganzen Buch ist dies der einzige Punkt, auf dem ich das Gefühl habe, daß es nicht litterarhistorische sondern dogmatische Instanzen sind, die den Ausschlag gegeben haben. Natürlich schließt das nicht aus, daß auch hier eine Reihe richtiger und scharfsinniger Bemerkungen und Darlegungen begegnet, aber leider zugleich ein Mißverstehen des gegnerischen Standpunkts. Wenn er den Verteidigern der Echtheit zuschreibt, daß sie den johanneischen Christus für liebenswürdiger, größer, gewaltiger hielten als den geschichtlichen der Synopse, so ist das durchaus unrichtig. Nicht größer als der Jesus der Geschichte, sondern nur als der synoptische erscheint uns der johanneische Christus, nicht idealisiert gegenüber der Wirklichkeit, sondern wir behaupten nur, daß wir hier das vollständigste Verständnis seiner geschichtlichen Person haben, eine Art Kommentar zu der Synopse, sofern der Gedankengehalt der Worte Jesu auf seine letzten Konsequenzen zurückgeführt ist. Darin kann ich weder Mystik noch Phraseologie erkennen.

Leider verstattet der mir vorgeschriebene Raum nicht eine weitere Besprechung des zweiten Hauptteils, der Geschichte des Kanons. Ich muß mich mit der Bemerkung begnügen, daß ich denselben für ganz vorzüglich gelungen halte. Namentlich die erste Periode, die Vorgeschichte der Kanonisierung, ist ebenso klar wie überzeugend. Die mythische Größe der Sammler des Kanons hat einer geschichtlichen Entstehung desselben aus dem Leben und Bedürfnis der Gemeinde Platz gemacht, und die Verschiedenheiten des Umfangs der Sammlung werden ebenso wie die dabei wirksamen Motive gewertet. Auch hier schließt die Erörterung der Zeit bis 200 mit dem besonnenen Satze, es sei „nur eine Konstruktion", d. h. die einzelnen uns überlieferten Thatsachen werden von dem Gesamtbilde unterschieden, das zu gestalten versucht wird und natürlich nur auf Wahrscheinlichkeit Anspruch machen kann.

Die Beschäftigung mit einem Werke solider, besonnener Arbeit ist immer eine Freude und Förderung, mag man übereinstimmen oder nicht. Aber eine besondere Freude ist es, zu sehen, wie — mit Ausnahme der johanneischen Frage — gerade bei den hauptsächlichsten Bestandteilen des Kanons sich eine Reihe von gemein-

samen Erkenntnissen gebildet hat und mehr und mehr zu bilden scheint. Daß die Arbeit des Verfassers in nicht geringem Grade in die Gesamtarbeit an unserer Wissenschaft eingreifen und sie fördern wird, ist allen Unbefangenen jedenfalls gewiß.

Halle.

Erich Haupt.

Miscellen.

1.

Programm

der

Teylerschen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem

für das Jahr 1895.

Die Direktoren der Teylerschen Stiftung und die Mitglieder der Teylerschen Theologischen Gesellschaft haben in ihrer Sitzung vom 19. Oktober 1894 ihr Urteil abgegeben über die einzige bei ihnen eingelaufene Beantwortung der Preisfrage über den:

„Einfluß des Parsismus auf das Judentum."

Die in deutscher Sprache geschriebene Arbeit führte das Motto: „Studiis ac litteris res secundae ornantur, adversae adjuvantur" (Cicero).

Es wurde allgemein anerkannt, daß diese Arbeit ihre eigenartigen Verdienste hat. Der klare Stil, die ruhige und knappe Darstellung, die unparteiische Untersuchung wurden von allen Beurteilern gerühmt. Mit ruhiger Überlegung wägt der Verfasser die verschiedenen Meinungen gegeneinander ab, und vorsichtig enthält er sich solcher Hypothesen, welche keinen festen Boden haben. In der Geschichte des Judentums zeigt er sich gut bewandert, und die alttestamentlichen Studien sind ihm nichts Fremdes. So wird der Entwickelungsgang des jüdischen Auferstehungsglaubens in lebendigen Zügen gezeichnet, das Entstehen einer strengeren mono-

theistischen Anschauung in der Verbannung gut erklärt, der Unterschied zwischen Jahve und Ahura Mazda ins rechte Licht gestellt. Sehr gut glückt dem Verfasser zuweilen die Widerlegung gewisser Meinungen, welche ohne Kritik mehrfach von einem zum andern übernommen wurden und doch auf Irrtum beruhen.

Diesen lobenswerten Eigenschaften stehen indessen große Mängel gegenüber. So lange der Verfasser über das Judentum spricht, hat er seine Kenntnisse aus den Quellen geschöpft und sich ein selbständiges Urteil darüber gebildet; ganz anders verhält es sich, wenn er die Religion Zarathustras behandelt. Man kann nicht verlangen, auch nicht zur Beantwortung der hier gestellten Frage, daß jemand in den hebräischen Urkunden und im Avesta gleich sehr zuhause sei, aber fordern darf man, daß er sich dort, wo er selbständige Untersuchungen nicht anstellen kann, auf die Höhe der neuesten Untersuchungen gestellt, die besten Schriftsteller zurate gezogen und die Quellen, wenn auch in einer Übersetzung, durch und durch kennen gelernt hat. Daran fehlt nun bei unserem Verfasser nicht wenig. Von höchster Bedeutung war hier die Frage nach der Entstehungszeit der Mazdayasnischen Religion und nach dem Alter der verschiedenen Bücher des Avesta. Der Verfasser begnügt sich mit der Wiedergabe der Meinung Ed. Meyers in seiner Geschichte des Altertums, der Meinung freilich eines sehr verdienstvollen Historikers, der aber hier sicherlich nicht als Autorität gelten kann. Übrigens schöpft er mit großem Freimut aus Spiegels Altertumskunde, die nicht gerade das beste Werk dieses Gelehrten und bereits ziemlich veraltet ist. Wenn er den Avesta mit Aufmerksamkeit gelesen, um nicht zu sagen gründlich studiert hat, aus seiner Arbeit geht es nicht hervor. Kennt er das in den letzten Jahren von Hübschmann, Geiger, Geldner, Bartholomä, Darmesteter, Mills und anderen Geschriebene, so hat er es doch zu erwähnen und, so weit es von Spiegel und Meyer abweicht, zu widerlegen nicht für nötig gehalten. Kurz, seine Kenntnis der Religion Zarathustras und ihrer Urkunden ist höchst oberflächlich, obschon gründliche Kenntnis derselben zur Beantwortung der gestellten Frage eines der ersten Erfordernisse ist.

Mit dieser Vernachlässigung aller Quellen mit Ausnahme der alttestamentlichen für seine Untersuchung (denn auch das Neue Testament hätte mehr, als geschehen ist, herangezogen werden müssen) hängt zusammen, daß manchmal als historisch feststehend angenommen wird, was noch sehr zweifelhaft ist, so z. B. daß die Juden bereits im ersten Jahre nach der Eroberung Babylons durch Cyrus durch diesen nicht allein die Erlaubnis zur Rückkehr in ihr Land, sondern selbst zum Wiederaufbau des Tempels erhalten hätten. Das Maß der Schärfe seiner kritischen Methode kann man aus dem Umstande erkennen, daß er das Buch Esther und das Buch Tobith als geschichtliches Zeugnis für die Achämeniden geltend machen will. Sind dies Nebensachen, die Hauptsache ist, daß die Frage thatsächlich unbeantwortet geblieben ist. Es ist neben vielem Guten und Wahren ein gewisses Schwanken in der gesamten Beweisführung, das den Leser am Ende noch immer in Unsicherheit läßt. Es versteht sich von selbst, daß die Gründe für und gegen die Abhängigkeit der jüdischen Vorstellungen von den Mazdayasnischen aufgezählt, gegeneinander abgewogen und nach ihrem bezüglichen Werte anerkannt werden mußten. Ebenso sicher ist es, daß eine vollkommen abschließende Antwort bei dem gegenwärtigen Stande der Untersuchung nicht zu erwarten war. Aber eine Antwort in welchem Sinne auch, eine Überzeugung auf festem Grund stehend und wissenschaftlich verteidigt, das mußte man verlangen, und das gerade wurde dem Gefühle aller Beurteiler nach in dieser Abhandlung vermißt. Einstimmig mußte man also beschließen, daß ihr eine Krönung nicht zuerkannt werden dürfe.

Es wurde beschlossen, die Preisfrage aufs neue auszuschreiben, diesmal jedoch für zwei Jahre, so daß die Antworten erwartet werden vor dem 1. Januar 1897. Sie lautet also:

„Ziemlich allgemein wird angenommen, daß mehrere bei den Juden nach dem Exil vorkommende Vorstellungen, namentlich betreffend die Eschatologie, die Angelologie und die Dämonologie, dem Einfluß des Parsismus zuzuschreiben sind.

„Inwiefern ist diese Hypothese hinreichend begründet, oder ist es möglich, die gesagten Vorstellungen ganz oder teilweise aus der inneren Entwickelung der israelitischen Religion befriedigend zu erklären?"

Gleichzeitig wird als neue Preisfrage zur Beantwortung vor dem 1. Januar 1896 gestellt:

„Was bleibt beim gegenwärtigen Stande der neutestamentlichen Kritik historisch sicher bezüglich der Person und des Lebens Jesu?"

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von 400 Gulden an innerem Wert.

Man kann sich bei der Beantwortung des Holländischen, Lateinischen, Französischen, Englischen oder Deutschen (nur mit lateinischer Schrift) bedienen. Auch müssen die Antworten vollständig eingesandt werden, da keine unvollständige zur Preisbewerbung zugelassen werden. Alle eingeschickten Antworten fallen der Gesellschaft als Eigentum anheim, welche die gekrönte, mit oder ohne Übersetzung, in ihre Werke aufnimmt, sodaß die Verfasser sie nicht ohne Erlaubnis der Stiftung herausgeben dürfen. Auch behält die Gesellschaft sich vor, von den nicht preiswürdigen Antworten nach Gutbefinden Gebrauch zu machen, mit Verschweigung oder Meldung des Namens der Verfasser, doch im letzteren Falle nicht ohne ihre Bewilligung. Auch können die Einsender nicht anders Abschriften ihrer Antworten bekommen als auf ihre Kosten. Die Antworten müssen nebst einem versiegelten Namenszettel, mit einem Denkspruch versehen, eingesandt werden an die Adresse: Fundatiehuis van wijlen den Heer P. TEYLER VAN DER HULST, te Haarlem.

2.

Programm

der

Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion

für das Jahr 1894.

Die Direktoren der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion kamen am 11. September 1894 und den folgenden Tagen zusammen, um über die zur Beantwortung einer im Jahre 1892 ausgeschriebenen Preisfrage ihnen zugesandten Abhandlungen ihr Urteil zu fällen.

Auf die 1891 ausgeschriebene Frage über das koloniale Regierungssystem in Niederl. Indien war keine Antwort eingegangen, sowie auch nicht auf die 1892 ausgeschriebene über die Quellen, woraus nach den Israeliten bis zum Ende des ersten Jahrhunderts nach Christus ihre Kenntnis auf dem Gebiete der Religion und der Sittlichkeit entsprang.

Die eingesandten Abhandlungen, dreizehn an der Zahl, bezogen sich alle auf die Frage: welche Stelle gebührt der Phantasie in der Religion.

Die in niederländischer Sprache geschriebene Abhandlung mit dem Motto: Het denken in beelden is de grondslag der gotsdienst, ließ die Frage unbeantwortet. Der Verfasser zeigt sich als ein Fremder auf dem Gebiete der Theologie. Auch den

Sinn des Wortes „Phantasie“ in der Frage hatte er nicht verstanden. Indem er das bildliche Denken als Grundlage der Religion betrachtete, bekundete er eine unrichtige Auffassung des Religionsbegriffs. Unbekannt mit dem Gegenstand und der einschlägigen Litteratur geriet er in allerlei naive und mangelhafte Vorstellungen.

An einer in deutscher Sprache geschriebenen Abhandlung mit dem Motto: Vom Himmel komm' ich u. s. w. (Arndt), haben die Direktoren den guten Stil und den Eifer, von dem sie Zeugnis ablegt, anerkannt; dennoch mußten sie ein ungünstiges Urteil über dieselbe fällen. Der Bau der ziemlich ausführlichen Arbeit war unrichtig angelegt.

Dasjenige, was der Beantwortung der Frage vorangehen sollte: die bestimmte Angabe, was unter Religion und Phantasie zu verstehen sei, war zur Hauptsache gemacht und das eigentliche Thema fast gänzlich unberücksichtigt gelassen. Des Verfassers Kenntnis von der Litteratur, der Religionsgeschichte und der historisch-kritischen Untersuchung der Bibel war sehr mangelhaft. Der Phantasie in der Religion sprach er beinahe allen Wert ab und war auch keineswegs bestrebt, den relativen Wert der Vorstellungen der Phantasie auf dem Gebiete der Religion hervorzuheben.

Eine folgende Abhandlung, in deutscher Sprache geschrieben, mit einem Motto aus der Apostelgeschichte 17, 27, enthielt zwar richtige und nützliche Bemerkungen, war aber im ganzen sehr mangelhaft. Der Verfasser hatte nicht dargethan, welche Stelle der Phantasie in der Religion gebührt. Er hat die Phantasie zu enge gefaßt und die Rolle, welche sie auf diesem Gebiete spielt, ungenügend beschrieben. Die geschichtlichen Mitteilungen des Verfassers waren fast ohne Ausnahme Pfleiderer entnommen. Seine Ansicht von der Entstehung der Religion aus dem Bedürfnis nach Erlösung von der Not des Lebens war nicht begründet. Der ganzen von dogmatischer Auffassung beherrschten Arbeit fehlte der wissenschaftliche Charakter.

Eine vierte Abhandlung, in deutscher Sprache geschrieben, mit dem Sinnspruch: Ein wenig Philosophie entfernt von der Religion u. s. w., wurde von ebenso geringem Werte geachtet, wie sie klein von Umfang war. Es mußte ihr jeder wissen-

schaftliche Wert abgesprochen werden. Ihre drei Hauptteile bildeten kein Ganzes. Die Frage ließ sie unbeantwortet. Die Bezeichnung der drei verschiedenen Stellen, welche der Phantasie in der Religion anzuweisen seien, schien sonderbar und gezwungen. Es wurde nicht dargethan, welche Wahrheit unseren der Phantasie entlehnten Vorstellungen zugrunde liege; und von Bekanntschaft mit der Geschichte der Religion zeigte sich beim Verfasser keine Spur.

Der Verfasser der deutschen Abhandlung mit dem Motto: *Θεὸς πνεῦμα* hatte offenbar die Frage und deren Zweck durchaus nicht verstanden. Durch den naiv dogmatischen Standpunkt, den er einnahm, war er zu sehr befangen, als daß er die erhebliche Stelle anerkannt hätte, welche der Phantasie in der Religion gebührt, auch wo sie sich auf dem Gebiete des Übersinnlichen bewegt, und weit entfernt davon, die Theorie der Erfahrung zu entnehmen, verfuhr er vielmehr in umgekehrter Ordnung.

Ungünstig lautete das Urteil auch über die deutsch geschriebene Abhandlung mit dem Sinnspruch: Phantasie ist der Himmelsschlüssel in den Händen der Religion. Es ergab sich deutlich, daß der Verfasser den Sinn der Preisaufgabe nicht verstanden hatte. Seine Auseinandersetzung sowohl über die Religion als über die religiöse Phantasie war äußerst dürftig. Die der Geschichte entnommenen Fakta strotzten von mangelhaften Angaben, und dabei war von jedem Versuch abgesehen, die Zuverlässigkeit der Religionsvorstellungen zu untersuchen, deren Kriterium der Verfasser in deren segensreicher Wirkung finden zu können glaubte.

Dem Verfasser der deutschen Abhandlung mit dem Motto: *Ἐδίδασκεν αὐτοὺς ἐν παραβολαῖς πολλά* (Mark. 4, 2) war ein gewisses Maß von Kenntnissen und gesundem Urteil nicht abzusprechen. Seine Kenntnis der einschlägigen Litteratur beschränkt sich aber auf die in seiner Muttersprache geschriebenen oder ins Deutsche übersetzten Werke. Seine Arbeit war durchaus unmethodisch angelegt. Es fehlte der von ihm geführten Untersuchung jede deutliche Bestimmung der Stelle, welche der Phantasie in der Religion gebührt. Auch war der Verfasser mit der Religionsgeschichte wenig bekannt. Er machte keinen Unterschied zwischen der Phantasie im engern und im weiteren Sinne. Von seiner eigenen

Theorie befangen, hielt er alles, was damit nicht im Einklang war, für Irrtum.

Mehr Lob konnte einer deutschen Abhandlung mit dem Sinnspruch: Ewig jung bleibt die Phantasie, gespendet werden. Die Direktoren möchten des Verfassers warme Liebe für Religion und Christentum lobend anerkennen. Dabei waren jedoch bedeutende Einwendungen zu machen gegen die Art und Weise, wie er die Beantwortung der Preisfrage versucht hatte. Ganz richtig hat er mit einer Einleitung über die Bedeutung und das Wesen der Religion und der Phantasie angefangen, allein diese erwies sich gradezu als oberflächlich. Im ersten Abschnitt steht er auf empirischem, im zweiten auf theoretischem Standpunkte, somit blieb er sich selbst nicht gleich und hinkte auf zwei Seiten. Wo er das Recht der Religion dem Materialismus und dem subjektiven Idealismus gegenüber geltend machte, war er schwach. Das Wesen der Phantasie hat er nicht genügend bestimmt, zumal er keinen Unterschied macht zwischen schöpferischer Phantasie und Phantasie im weiteren Sinne. Mit Unrecht vernachlässigt er infolge seines dogmatischen Standpunktes die Untersuchung des Grundes, worauf die religiöse Gewißheit beruht, und begnügt sich mit der aprioristischen Hypothese, daß die übersinnliche Welt in unserer Erfahrung liege. — Es fehlt ihm eine klare Vorstellung von dem Wesen der Frage. Auch seine Ansicht über Jesus als bloßen Propheten war einseitig, und auffallend war, daß er am Schluß, wo er u. a. vom Kultus handelt, die Taufe und das Abendmahl nicht erwähnt.

Über die deutsche Abhandlung mit dem Goethe entlehnten Motto: Der Mensch begreift niemals, wie anthropomorphisch er ist, haben einige ein nicht ungünstiges Urteil gefällt. Sie urteilten, daß der Verfasser seine Gedanken einfach, ohne Wortschwall auseinandergesetzt habe, daß aber die Kürze, deren er sich befleißigt, dem sachlichen Inhalt nicht geschadet habe und daß dem Leser aus dieser Schrift eine warme Frömmigkeit wohlthuend entgegentrete. Dagegen aber fehlte nach dem allgemeinen Urteil manches, was man zu finden gewünscht hätte. Das Ganze war vielmehr eine erbauliche als eine streng wissenschaftliche Auseinandersetzung. Die kurze Einleitung bestand größtenteils aus Citaten. Das Wesen der

Phantasie wurde zwar scharf ins Auge gefaßt und durch gute Beispiele charakterisiert, allein wie sie an der Erfahrung geprüft werden solle, wurde unberücksichtigt gelassen. Auch hier wurde die schöpferische Einbildungskraft von der Phantasie im weiteren Sinne nicht genügend unterschieden. Über philosophische Prinzipien gab der Verfasser keine Auskunft, selbst nicht über seine eigenen. Inwiefern man den religiösen Vorstellungen der Phantasie vertrauen könne und dürfe, wurde nicht auseinandergesetzt. Die einfache Hinweisung auf das sittliche Bewußtsein ohne jede nähere Rechtfertigung galt dem Verfasser als genügend. Der Verfasser kam nicht aus dem Subjektiven heraus. Schließlich blieb der Leser ungewiß, ob der Phantasie, welche eine so bedeutende Stelle in der Religion einnimmt, diese Stelle auch wirklich gebührt. Auch schien der Vorwurf gegen die Orthodoxie ungerecht, als habe sie bloß Dogmen, welche nur mit Hilfe der Phantasie gerettet werden könnten.

Einer Abhandlung in französischer Sprache mit dem Motto: La religion est un sentiment de l'âme etc. (Maine de Biran) wurde ein relativer Wert zuerkannt. Der Verfasser war mit der holländischen und englischen Litteratur bekannt und setzte wichtige Ideen mit Klarheit auseinander. Sein experimentaler, zum Agnosticismus neigender Standpunkt erschien aber ebenso wenig gerechtfertigt, als seine Kritik von Renouvier als richtig anerkannt wurde. Die Einteilung seiner Arbeit ist mangelhaft; bei der Behandlung der wichtigsten Probleme weicht er fortwährend von ihr ab. Und indem er darzuthun versucht, welche Rolle die Phantasie in der Religion spiele, versäumt er, die Stelle zu bestimmen, welche ihr in der Religion gebührt. So ließ er seine eigentliche Aufgabe unvollendet.

Eine deutsche Abhandlung mit dem Spruch: Alles ist euer, veranlaßte die Klage über so große Unklarheit, daß sie, wenn sie auch in Druck erschiene, kaum Leser finden würde. Die abstrakten Ausführungen sowie die Menge von technischen Ausdrücken in dieser Schrift würden einen jeden abschrecken. Aber auch gegen den Inhalt hatte man nicht geringe Bedenken. Die Untersuchung betrifft bloß die Religion im subjektiven Sinne. Und wiewohl ein An-

hänger Ritschls, stellt der Autor doch das Verhältnis zwischen Lipsius und Ritschl unrichtig dar.

Die deutsche Abhandlung mit dem Motto: Was ist Wahrheit? wurde in mancher Hinsicht mit Vergnügen gelesen. Die Direktoren lobten sehr des Verfassers warme Verteidigung der Religion, die keineswegs eine Frucht der Phantasie sei, wie Feuerbach und andere behaupten. Im guten Sinne des Wortes darf man den Verfasser einen Apologeten nennen; auch von klarem Urteil und von tüchtiger Vorbereitung legt seine Arbeit ein glänzendes Zeugnis ab. Dabei hat er die Materie gut geordnet, mit Klarheit auseinandergesetzt und angenehm beschrieben. Von der dichterischen Einbildungskraft giebt er eine gute Definition. Nicht immer bleibt er aber derselben treu: er spricht darüber auch wohl in einem Sinne, als wäre sie eins mit Phantasieren. Dazu hat er auch den Forderungen der Philosophie nicht genug gethan. Er versäumte, die Frage zu stellen, welchen Wert die Vorstellungen der Phantasie haben, die sich auf das Übersinnliche beziehen; ferner, ob und wie der Mensch zur Erkenntnis religiöser Wahrheiten gelangen könne. In welchem Sinne der Verfasser von Offenbarung spricht, giebt er nicht an, auch nicht, welche Gefahren die religiöse Phantasie bedrohen und wie diesen zu entgehen sei. Auch wurde seine geschichtliche Übersicht zu wenig inhaltlich befunden. Dem vielen Guten, das seine Abhandlung auszeichnet, stehen also zu viele Lücken und ein zu großer Mangel an Wissenschaftlichkeit gegenüber.

Auch in der letzten, in deutscher Sprache geschriebenen Abhandlung mit dem Motto: Wie ein groß Ding ist es um einen klugen und getreuen Haushalter, fanden die Beurteiler sehr vieles zu loben. Man rühmte die wissenschaftliche Tüchtigkeit und das litterarische Talent des Verfassers, sein warmes Gefühl, die Glut der ihn beseelenden Überzeugung, sein ernsthaftes Nachdenken über den Gegenstand, den reichen Inhalt seiner Schrift und den erbaulichen Eindruck, den man von ihr empfängt. Dennoch mußten die Direktoren bedauern, diese Arbeit nicht unbedingt loben zu können. Am Bau des Ganzen hatte man auszusetzen, daß der erste Abschnitt über die Phantasie und deren Beziehung zu unseren übrigen Geistesfähigkeiten als integrierender Teil der Arbeit ein-

verleibt und nicht bloß als Einleitung vorangestellt war. Dabei war diese Ausführung gar zu weitläufig und die Analyse der Einbildungskraft dennoch keineswegs befriedigend. Ihr bloß formeller Charakter wurde zu sehr übersehen. Im allgemeinen gilt von dieser Arbeit, daß sie sich weder durch Kürze, noch durch eine gute Disposition der öfters außerordentlich langen Sätze auszeichnet. Mit der Religionsgeschichte zeigte sich der Verfasser nicht sehr bekannt. Die im zweiten Abschnitt besprochenen Glaubensvorstellungen sind daher einseitig dem Christentum entlehnt und übrigens bereits besser von Pfleiderer entwickelt. Auch verbreitet sich der Verfasser zu oft über allgemein Bekanntes. Das Urteil, das hier über die römisch-katholischen Dogmen gefällt wird, ist geradezu ungerecht zu nennen. Seinen Tadel der philosophischen Prämissen Ritschls hat der Verfasser nicht hinreichend begründet. Während man wohl vernimmt, welche Rolle die Phantasie in der Religion gespielt habe, wird uns ihr Recht in dieser Hinsicht nicht gezeigt, und ebenso wenig der Prüfstein, an welchem die Vorstellungen der Phantasie geprüft werden sollen. Der Autor geht zu viel von aprioristischen Betrachtungen aus und unterläßt, die philosophischen Prinzipien nachzuweisen, auf denen die Würdigung der religiösen Vorstellungen beruht. Die religiöse Anlage des Menschen hätte besser definiert werden sollen. In der Terminologie bleibt sich der Verfasser nicht immer gleich, daher er z. B. Kausalität und Teleologie nicht genügend unterscheidet. Schließlich erhoben sich Bedenken gegen die Erklärung des Ursprungs der Religion aus dem, was in der Seele eines Kindes unserer Zeit vorgeht, mit welchem doch der Urmensch schwerlich auf eine Stufe zu stellen wäre. Die genannten Mängel stellten das viele Gute und bisweilen Anziehende, wodurch diese Abhandlung sich empfiehlt, gar zu sehr in Schatten.

Somit sahen sich die Direktoren zu ihrem großen Bedauern genötigt, in diesem Jahre auf jede Preiserteilung zu verzichten.

Dieses Resultat hat ihnen auch den Mut genommen, diese so interessante Frage aufs neue auszuschreiben.

Sie haben ferner beschlossen, auch die beiden unbeantwortet gebliebenen Fragen zurückzunehmen und jetzt die drei folgenden neuen Fragen auszuschreiben:

1) Zur Beantwortung vor dem 15. Dezember 1895:

I. Die Gesellschaft verlangt: Eine Abhandlung, in der die mystische Richtung, welche sich in den letzten Jahren auf verschiedene Weise, sowohl in theosophischen Vereinen als in der Litteratur und in der Kunst kräftig offenbart hat („Neuere Mystik"), charakterisiert und vom religiösen, christlichen und protestantischen Standpunkte aus beurteilt wird.

II. Die Gesellschaft verlangt: Ein in holländischer Sprache geschriebenes Lesebuch über die Geschichte des Protestantismus vom Westfälischen Frieden bis zur französischen Revolution, ein Buch in der Art von Ter Staars: „Geschiedenis der Kerkhervorming in Tafereelen."

2) Zur Beantwortung vor dem 15. Dezember 1896:

III. Die Gesellschaft verlangt: Eine kritische Untersuchung, inwiefern die Behauptung richtig sei, daß die Reformation des sechzehnten Jahrhunderts größtenteils die sittliche Verwilderung der darauf folgenden Periode verursacht habe.

Was nach dem genannten Datum einlaufen sollte, muß unberücksichtigt bleiben.

Bis zum 15. Dezember 1894 werden Antworten erwartet auf die dritte der 1892 ausgeschriebenen Fragen: über das gegenseitige Verhältnis von Kirche und Staat in den Niederlanden seit der Reformation, und auf die erste und zweite der 1893 ausgeschriebenen: über Gottes väterliche Beziehung zu den Menschen, und über den Eudämonismus, während Antworten auf die dritte, damals ausgeschriebene Frage über die Askese in der christlichen Kirche bis zum 15. Dezember 1895 erwartet werden.

Für die genügende Beantwortung jeder Preisaufgabe wird die Summe von vierhundert Gulden ausgesetzt, welche die Ver-

fasser ganz in barem Geld empfangen, es sei denn, daß sie vorziehen, die goldene Medaille der Gesellschaft von zweihundertfünfzig Gulden Wert nebst hundertfünfzig Gulden in barem Geld, oder die silberne Medaille nebst dreihundertfünfundachtzig Gulden in barem Geld zu erhalten. Ferner werden die gekrönten Abhandlungen von der Gesellschaft in ihre Werke aufgenommen und herausgegeben. Eine Krönung, bei der nur ein Teil des ausgesetzten Preises zuerkannt wird, mag nun die Aufnahme in die Werke der Gesellschaft damit verbunden sein oder nicht, findet nicht statt ohne die Einwilligung des Verfassers.

Die Abhandlungen, welche zur Mitbewerbung um den Preis in Betracht kommen sollen, müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache abgefaßt, aber mit lateinischen Buchstaben deutlich leserlich geschrieben sein. Wenn sie in deutscher Schrift oder nach dem Urteil der Direktoren undeutlich geschrieben sind, werden sie der Beurteilung nicht unterzogen. Gedrängtheit, wenn sie nur der Sache nicht schadet und den Anforderungen der Wissenschaft nicht zuwider ist, gereicht zur Empfehlung.

Die Preisbewerber haben die Abhandlung nicht mit ihrem Namen zu unterschreiben, sondern mit einem Motto, und dieselbe sodann mit einem versiegelten, Namen und Wohnort enthaltenden Billet, auf dem das nämliche Motto geschrieben steht, portofrei an den Mitdirektor und Sekretär der Gesellschaft: Dr. H. P. Berlage, Pfarrer in Amsterdam, einzusenden.

Die Verfasser verpflichten sich durch Einlieferung ihrer Arbeit, von einer in die Werke der Gesellschaft aufgenommenen Abhandlung weder eine neue oder verbesserte Ausgabe zu veranstalten, noch eine Übersetzung herauszugeben, ohne daß sie dazu die Bewilligung der Direktoren erhalten haben.

Jede Abhandlung, welche nicht von der Gesellschaft herausgegeben wird, kann der Verfasser selbst veröffentlichen. Die eingereichte Handschrift aber bleibt das Eigentum der Gesellschaft, es sei denn, daß sie dieselbe auf Wunsch und zu Nutzen des Verfassers abtrete.

Druck von Friedrich Andreas Perthes in Gotha.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. E. Achelis, D. W. Beyschlag, D. P. Kleinert und D. H. Schultz

herausgegeben

von

D. J. Köstlin und D. E. Kautzsch.

---

1 8 9 5.

Achtundsechzigster Jahrgang.

Zweiter Band.

Gotha.

Friedrich Andreas Perthes.

1895.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

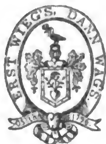
und in Verbindung mit

D. E. Achelis, D. W. Beyschlag, D. P. Kleinert und D. H. Schultz

herausgegeben
von

D. J. Köstlin und D. E. Kautzsch.

Jahrgang 1895, drittes Heft.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1895.

Abhandlungen.

1.

Die Stellung des Apostels Paulus zu seinem Volke.

Von

† Prof. D. A. H. Franke [1]).

Es war der verhängnisvollste unter den Fehlern der Baurschen Anschauung von der Entstehung des Christentums, daß er dessen Vorgeschichte bis zum Auftreten des Apostels Paulus im wesentlichen nur für eine innerjüdische Bewegung ansah. Dem gegenüber gehört es zu den erfreulichen Zeichen einer sich anbahnenden Verständigung auf dem Gebiete der neutestamentlichen Arbeit, daß heute die Auseinandersetzung mit den Erwartungen und Ansprüchen der jüdischen Nation mehr und mehr als das Problem des werden-

1) Der nachstehende Aufsatz fand sich im Nachlasse des am 31. Mai 1891 in Mentone heimgegangenen Theologen und wurde auf Bitten seiner Witwe von mir nach Anleitung der vom Verfasser seinem Konzept beigefügten Randbemerkungen zum Druck fertiggestellt. Im übrigen unterließ ich selbstverständlich alle mir etwa naheliegenden sachlichen Änderungen, glaube aber doch andeuten zu sollen, daß mir nach wie vor, wie in der Gesetzesfrage, so auch bei dem hier erörterten Probleme nicht die Unterscheidung einer verschiedenen Betrachtungsweise des Apostels, die in anderer Weise neuestens auch Steinmeyer, Der Apostel Paulus und das Judentum, 1894, versucht, sondern nur eine Revision der traditionellen Chronologie der paulinischen Briefe eine wirkliche Lösung der Schwierigkeiten zu bieten scheint.

Lic. Dr. Carl Clemen.

den Christenbodens nicht erst im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter, sondern vom ersten Augenblicke seiner geschichtlichen Vorbereitung an erkannt und anerkannt wird.

Gleich mit seinem ersten Auftreten steht der Messianismus des Neuen Testaments zur jüdisch-nationalen Erwartung in entschiedenem Gegensatz. Wenn es feststeht — und schon die Art seiner äußeren Erscheinung und seines Auftretens lassen keinen Zweifel daran zu —, daß Johannes der Täufer sich bewußt war, die von der Weissagung dem Elias zugewiesene Aufgabe des Wegbereitens der messianischen Zeit erfüllen zu sollen, so tritt gleich bei ihm der Gegensatz seiner Berufsauffassung zu der Rolle, welche die traditionelle Anschauung dem wiedererscheinenden Elias zuwies, klar zutage. Das Judenvolk — wenigstens seine Theologen Matth. 17, 10 — erwartete die Wiederherstellung der Nation in ihrem rechtmäßigen Bestande (*ἀποκαταστήσει πάντα* V. 11), indem man aus den Worten des Propheten Mal. 3, 24 entnahm, daß jener den echten Bestand der Abrahamiden im Volke von seinen Versetzungen mit fremden Elementen reinigen und so nach Ausscheidung aller Bastarde und Beisassen dem Messias ein reines Volk entgegenführen werde, während der Täufer vielmehr im Abrahamidentum keinerlei Gewähr der Teilnahme am messianischen Heile erblickt (Matth. 3, 9) und zur Herstellung jener Reinheit von der ganzen Nation ohne Unterschied die Lustration des Wasserbades fordert, welcher diese die aus dem Heidentum übertretenden Proselyten zu unterwerfen gewohnt war.

Entscheidend aber für die Wege, welche dereinst das Christentum gewiesen werden sollte, war die Art, wie Jesus selbst seinen messianischen Beruf ansah und anfaßte. Wie es nicht sowohl der Anspruch einer offenkundigen, durch unanfechtbare Dokumente beweisbaren Davidssohnschaft, sondern das ihm allein ureigene Verhältnis der Sohneseinheit mit dem Vater war, was ihn den Weg des messianischen Berufes wies (Matth. 22, 41 ff.), so ist es weder die politische, noch die soziale Seite des messianischen Berufs, deren Durchführung er übernimmt, sondern das in der messianischen Hoffnung enthaltene religiöse Ideal des Gottesreichs, d. h. kurz der Ordnung der Dinge, in welcher Gott alles in allen

sein würde, wie er in Jesu alles war, an dessen Anbahnung er sein Leben setzte.

Freilich blieb dies Ideal, weil von einer Nation und nur von ihr gehegt und getragen, natürlich zunächst dieser eigen und wies so dem Messias Israel als das ihm vom Vater gegebene und umgrenzte Arbeitsfeld an. An sich aber trug es kein Moment in sich, das andere Nationalitäten von seiner Aneignung und der Teilnahme an seinen Segnungen ausgeschlossen hätte oder das auch nur dem Volke, welches die Heimat der Idee war, eine dauernde Hegemonie in der zu begründenden Heilsgemeinschaft sicherte. War doch vielmehr schon im Alten Testament gerade die Idee der Allherrschaft Gottes es gewesen, welche den Blick von Propheten und Sängern über Israels Grenzen hatte hinausschweifen lassen auf ein Reich, das Gott aufgerichtet habe, soweit die Welt ist.

Dem entsprechend steht denn auch ebensowohl das Heilsgut, welches Jesus als den spezifischen Besitz der Himmelreichsgenossen bezeichnet, als die Bedingung, unter der sie dieses Gutes teilhaftig werden sollten, völlig außerhalb jeder Beziehung zu irgendeiner Nationalität, also insbesondere der jüdischen. Jenes ist der Stand der Sohnschaft, analog dem Verhältnisse, in dem Jesus selbst sich zu Gott weiß, diese das Thun des Willens seines Vaters im Himmel, durch welches Gottes Herrschaft thatsächlich realisiert wird und eine Gleichartigkeit mit Gott zustande kommt, für welche jede nationale Verschiedenheit als indifferent erscheinen muß (Matth. 5, 44 f.). Es handelt sich also um ein Eingehen in das eigene Lebensverhältnis des Messias, durch welches man ihm näher tritt, als selbst Mutter, Brüder und Schwestern ihm von Natur stehen können (Mark. 3, 33 f.).

Es erhellt von hier aus, wie indifferent für die Erreichung jener Gotteinheit auch die Formen und Normen des kultischen Lebens des Israeliten sind. Sie sind die immerhin göttlichen Ordnungen eines nationalen Lebens und als solche heilig zu halten, aber für das Himmelreich unwesentlich.

Freilich weiß und bezeugt Jesus, daß die innerliche Grundlegung des Gottesreiches, welche sein irdisches Wirken zu vollziehen

hatte, noch nicht dessen endgeschichtliche Vollendung ist. Immer wieder schaut er hinaus von der Zeit seines irdischen Arbeitstages auf die Zeit, wo Gott selbst sein Reich aufrichten werde in Macht und Herrlichkeit, als die Zeit der vollen Erfüllung von allem, was verheißen ist. Aber es wäre ein Rückfall von der Reinheit der Reichsgottesidee gewesen, die Jesus in sich verwirklichte und seinen Jüngern verkündete, wenn dieses Reich in seiner schließlichen Vollendung irdischer, materieller, nationaler gedacht gewesen wäre, als es seiner idealen Grundlegung im Herzen auserkorener Menschen nach sein konnte. Und so ist denn auch nichts von dem allen der Vorstellung dessen beizumessen, der die zur Teilnahme am Reiche Erweckten den Engeln gleich selbst über die Unterschiede des Geschlechtes erhaben sein läßt.

Ist das Reich Gottes ein himmlisches schon in seiner diesseitigen Grundlegung, so wird es dasselbe erst recht in seiner jenseitigen Vollendung sein. Von einer irdischen Zukunft Jerusalems und des steinernen Tempels auf dem Berge Zion ist da keine Rede mehr, so wenig wie von einer irdischen Zukunft des Volkes Abrahams. Ja, gerade im Blick auf die einstige Vollendung spricht es Jesus rückhaltlos aus, was sich ihm bei seiner Predigt des Gottesreiches als Perspektive ergeben mußte: „Viele von Morgen und Abend werden kommen und sich zu Tische setzen mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreiche, die geborenen Erben des Reichs aber werden hinausgestoßen werden in die Finsternis draußen“ (Matth. 8, 11 f.).

Es ist nicht denkbar, daß Jesus, als er in der Reife der Mannesjahre sein öffentliches Wirken begann, sich einer Illusion darüber sollte hingegeben haben, daß eine Nation als solche, sie sei, welche sie wolle, in ihrer Gesamtheit oder doch in ihrer ausschlaggebenden Mehrheit sich für eine solche Predigt erwärmen und gewinnen lassen sollte. Für die jüdische Nation aber stand ein solcher Erfolg um so weniger zu erwarten, als derselben mit der Darbietung eines solchen Ideals — fleischlichem Urteil zufolge — nicht ein plus, sondern ein minus von dem geboten wurde, worauf sie auf Grund der Weissagungen Anspruch zu erheben sich berechtigt glaubte. Jesus bot ihr eben Geist statt Brodes (Joh. 6, 41. 63),

ewiges statt irdischen Lebens, jenseitige statt diesseitiger Schätze, Wahrheit statt Machtfülle, Freiheit vom Sündenbann statt der vom Römerjoch, himmlische Hütten statt irdischer Häuser. Das war ganz entschieden kein nationales, ja nicht einmal ein populäres Evangelium.

Ja gerade das, was ihn hätte zum Manne seiner Nation machen können, das lehnt Jesus von sich ab. In den sinnlichen Träumen des politischen Messianismus erkennt er den Versucher, den er von sich weist. Vom davidischen Königsideal bleibt nur der sanftmütige Gerechte auf dem Füllen der Eselin. Dem Wogen und Drängen der zeitweilig hoffnungsvoll bewegten Menge weicht er aus, um nicht von der Flut fortgerissen zu werden. Er, der nach der Weissagung dem schreienden Armen helfen sollte, bietet den Beladenen so wenig Abnahme irdischer Last, daß er sie vielmehr auffordert, nun auch noch sein Joch auf sich zu nehmen, um für ihre Seelen Ruhe zu finden, nicht für die arbeitsmüden, abgetriebenen (Matth. 9, 36) Leiber. Jede Sozialreform liegt fern ab von seinem Wege. „Du Narr, wer hat mich zum Richter über euch bestellt?“ lautet seine Antwort an den Enterbten.

Mußte so aber Jesus die Verwerfung seines Wortes durch sein Volk und damit auch seinen eigenen tragischen Ausgang voraussehen, so wußte er auch, daß zugleich sein Wirken die Katastrophe der jüdischen Nation selbst vorbereiten und herbeiführen müsse. Der Rückgang von den Massen auf die „Auserwählten“, denen Jesu Verkündigung im Grunde allein gilt, lange bevor er sich von der öffentlichen Wirksamkeit zurückzieht, bedeutet eben ein Preisgeben des Volkes als solchen. Nicht als ob Jesus damit die Aufgabe fahren gelassen, welche der messianische Beruf ihm stellte, Jerusalems Kinder immer wieder einzuladen, wie die Henne ihre Küchlein lockt; oder als ob er gar die Schranke durchbrochen, welche eben dieser Beruf seinem Wirken stellte: „Ich bin nur gesandt zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel.“ Aber das Volk, an das er gewiesen bleibt, ist doch nur der Boden, auf dem er eine Ernte für das Gottesreich gewinnt: eine Gemeinde von Reichsgenossen, *seine* Gemeinde, Gottes Kinder, die ihm der Vater gegeben hat von der *Welt*.

Was aber diese Gemeinde wird, hört Israel auf zu sein: das Volk und Eigentum Gottes, der Inhaber der Offenbarung und der wahren Anbetung, der Erbe der Verheißungen. Und so haben wir das tragische Bild: den Messias, der sein Volk retten möchte und es vielmehr zum Gericht reif machen muß; die *πέτρα σκανδάλου* der Weissagung, gesetzt zu Fall und Auferstehen vieler in Israel; ein *σημεῖον ἀντιλεγόμενον*, wie die Geschichte kein anderes kennt (Hebr. 12, 3). Und die Thränen über Jerusalem beweisen, wie solcher Beruf auf dem Herzen dessen gelastet hat, der sich als den Sohn Davids begrüßen ließ und als der Juden König an das Kreuz ging. Ein Kassandraschmerz ist jedem wahren Prophetentum eigen, und wie klagt ein Jeremias über die göttliche Sendung, die ihn zum Zeugen wider ein Volk beruft, für das seine Seele leidet! Aber was ist das alles gegenüber dem Lebensberufe dessen, in welchem sich nach seinem eigenen Zeugnisse Matth. 13, 14 f. der tragische Beruf der Prophetenmission erfüllt: Verstocke das Herz dieses Volkes, daß sie nicht sehen, noch hören, noch verstehen und sich bekehren und genesen!

So aber kann es uns auch nicht wundern, wenn das fleischliche Judentum in voller Empfindung des Gegensatzes, der zwischen ihm und dem Zeugen der Wahrheit bestand, ihn mit dem Namen des Volksfeindes, des Samariters, brandmarkte (Joh. 8, 48). Und ebenso wenig kann es ihn gewundert haben, als, nur um das Bild dieses Messias, dieses Messianismus los zu werden, der das Volk um seine Hoffnung betrog, dieses ihn vor dem römischen Tribunal verleugnete bis zu dem: „Wir haben keinen König außer dem Kaiser.“ Aber wie muß ihm, rein menschlich geredet, dabei zu Mute gewesen sein im Leben wie im Sterben — ihm, von dem doch noch der antijüdische Barnabasbrief bezeugt, daß er die Juden so lieb gehabt. Gewiß nicht mit Unrecht wird Clem. Hom. III, 19 als das Schwerste, *ὅπερ αὐτὸν λίαν ἐλύπει*, der Umstand bezeichnet, *ὅτι ὑπὲρ ὧν ὡς τέκνων τὴν μάχην ἐποιεῖτο, ὑπ' αὐτῶν ἐπολεμεῖτο*.

Waren es die Genossen seines Erdenwirkens, welche, dem Vorbilde des Meisters getreu, fortan die messianische Botschaft innerhalb des Kreises der Volksgenossen ausrichteten, so erhellt doch aus

dem im Obigen ausgeführten, in welch hohem Maße vielmehr der Mann, der sich selbst als Apostel der Heiden bezeichnet, der legitime Fortsetzer des Werkes Jesu war, indem er nicht nur mit der Verkündigung Christi über die Kreise des Judentums hinausging, sondern auch den Heiden ein Evangelium brachte, welches sie zu Erben der dem Volke Israel gegebenen Verheißung macht, ohne sie in irgendeiner Weise mit dem jüdischen Volkstum zusammenzuschließen, zu dessen Besonderheiten er vor allem die gesetzliche Gebundenheit des Lebens rechnet. Vielmehr in Christo sind ihm die Gläubigen ohne Unterschied der Nation unmittelbar auch Same Abrahams und nach der Verheißung Erben. Sie brauchen deshalb auch nicht erst wie herzugekommene Fremdlinge sich an den aus der jüdischen Nation gewonnenen Erstlingsbestand als Proselyten anzuschließen, vielmehr sind sie wie jene Vollbürger in der Gemeinschaft der Heiligen: „Hier ist nicht Jude noch Grieche, sondern alle sind einer in Christo Jesu" (Gal. 3, 28).

Mit der Übernahme und Ausrichtung dieses Evangeliums aber kam Paulus zu der Nation, der er angehörte und welche die erstberufene war, in eine Stellung, welche, was die offene Schärfe des Gegensatzes angeht, noch weit über das von Jesu in seinem öffentlichen Wirken Erlebte hinausging und die jedenfalls zu dem Schwersten von dem gehört, was er in dessen Dienst und Nachfolge auf sich zu nehmen hatte; eine Stellung, so reich an tragischen Konflikten und doch wieder getragen und durchgeführt und überwunden mit so viel Kraft des Glaubens, der durch die Wolke, mit der die Gerichtswege Gottes verhüllt sind, seinen ewigen Gnadenwillen leuchten sieht, daß schon vom psychologischen Standpunkte aus das Problem: Paulus und sein Volk, zu den interessantesten der neutestamentlichen Geschichte gerechnet werden muß, während der Glaube auch hier eines jener Vorbilder findet, an denen er sich gegenüber den Widerwärtigkeiten und Rätseln des Lebens, des Zeugenberufes zumal, im Sinne von Hebr. 12, 1 stärken und erheben kann.

I.

Die Auseinandersetzung des Paulus mit dem Judentum.

Es wäre ohne Zweifel von besonderem Interesse, ja für eine allseitige Beurteilung des Apostels von unschätzbarem Werte, wenn wir an der Hand glaubwürdiger Dokumente aufweisen könnten, wie sich vom Tage von Damaskus an das Verhältnis des Paulus zu seinem Volke Hand in Hand mit seiner immer bestimmter sich entwickelnden theologischen Überzeugung, wie mit dem immer klarer zutage tretenden Welterfolge seiner Heidenpredigt und der immer entschiedener sich aussprechenden Emanzipation seiner Gemeindegründungen von jedem jüdischen oder überhaupt gesetzlichen Einfluß immer gegensätzlicher gestaltete.

Wirklich hat sich noch innerhalb des apostolischen Zeitalters die zweite Schrift des Lukas in den Teilen, welche sie der Darstellung der Bekehrung und des Wirkens des Paulus widmet, vornehmlich auch die Aufgabe gestellt, die Feindschaft des Judentums gegen ihn von ihren ersten Äußerungen an bis zu ihrem Ausgange in der zu Rom vollzogenen letzten Absage des Paulus, den jüdischer Haß in die Hände der Heiden geliefert (Apg. 28, 17) und an den Kaiser zu appellieren genötigt (V. 19), darzustellen und in ihrer Grundlosigkeit nachzuweisen.

Aber so richtig wir auch das gegenseitige Verhältnis im großen und ganzen aufgefaßt finden und so wichtig uns der Lückenhaftigkeit der eigenen Aussagen des Apostels gegenüber die thatsächlichen Angaben der Akta erscheinen, so müssen wir doch vor allem auf Grund der eigenen ausdrücklichen Versicherungen des Apostels Gal. 1, 18 ff. die jerusalemischen Scenen 9, 26—30, vgl. 22, 17—21, die nach des Verfassers Auffassung von durchgreifender Bedeutung waren, beanstanden. Die Ereignisse der sogen. drei Missionsreisen aber, welche Lukas von Kap. 13 an berichtet, sind unseres Erachtens erst nach der von Paulus Gal. 1, 21 ff. erwähnten Periode seines vierzehnjährigen Wirkens in Syrien und Cilicien anzusetzen, auf Grund dessen er auf dem sogen. Apostelkonvent zu Jerusalem die Anerkennung des göttlichen Rechtes seiner Heiden-

mission durchsetzte; zwischen ihnen und dem Tage von Damaskus liegen somit nicht weniger als siebenzehn Jahre, fast zwei Dritteile der Zeit, in der dem Apostel überhaupt zu wirken vergönnt gewesen ist [1]). Endlich aber liegt es wenigstens nahe zu fragen, ob nicht den Verfasser auch der Zweck seiner Darstellung, ja schon die Adresse seiner Schrift (Apg. 1, 1) veranlaßte, Licht und Schatten zwischen Heiden und Juden etwas zu Ungunsten dieser zu verteilen. Wenigstens scheint uns das sozusagen Programmartige der *ἐπιβουλαὶ τῶν Ἰουδαίων* durchsichtig zu sein in dem Abschiedsworte des Apostels an die Presbyter von Ephesus, wenn dort (20, 19) alle *πειρασμοί*, die er bei ihnen erduldet, einfach in die *ἐπιβουλαὶ τῶν Ἰουδαίων* gesetzt werden, trotzdem doch der Verfasser selbst 19, 23 ff. von einem *τάραχος οὐκ ὀλίγος* berichtet hat, dessen Urheber nicht Juden waren, wie denn auch die *θηριομαχία*, welche Paulus nach 1 Kor. 15, 32 in Ephesus zu bestehen hatte, wenigstens kein jüdisches supplicium war.

Die einzig unbedingt zuverlässigen Dokumente für das Leben des Paulus aber, seine eigenen Briefe, setzen erst auf der sogen. zweiten Missionsreise ein, und zwar auf deren letzter Station, indem die beiden Thessalonicherbriefe in die Zeit des korinthischen Wirkens fallen. Somit stehen wir mit ihnen, wenn wir den syrisch-cilicischen (Gal. 1, 21, vgl. Apg. 15, 23) als den ersten, das übrige Asien aber, soweit es Paulus bis dahin missionierend bereist hatte, als den zweiten Kreis des Missionswirkens des Apostels betrachten, schon auf dem dritten, weitesten, dem europäischen. Da haben wir ohne Zweifel den Apostel selbst nicht mehr, wie dies hier und da immer noch geschieht, als einen werdenden, sondern als gewordenen, in Charakter und theologischer Überzeugung wesentlich fertigen zu betrachten; da war auch sein Urteil über das jüdische Volk und sein Verhältnis zu demselben ein im wesentlichen fertiges, abgeschlossenes.

Um zu solchem Schlusse zu gelangen, sind wir keineswegs bloß auf eine noch so begründete Vermutung angewiesen. Vielmehr war des Apostels ganzes bisheriges Zeugenleben ohne Zweifel ein be-

1) Vgl. des Verfassers Aufsatz Stud. u. Krit. 1890, 682 ff.

ständig erneuter Konflikt mit den eigenen Volksgenossen gewesen. So wenig wir Einzelheiten wissen, so steht doch durch des Paulus eigenes Zeugnis 2 Kor. 11, 32 f. das Apg. 9, 23 ff. berichtete Faktum fest: eine Verfolgung auf Tod und Leben, welche auf Anstiften der Juden (*συνεβουλεύσαντο οἱ Ἰουδαῖοι ἀνελεῖν αὐτόν*) der arabische Scheich, ein Vasall des Aretas, gleich infolge seines Auftretens in Damaskus über ihn verhängte. Diesem ersten Vorfalle aber entspricht nur zu genau, was wir durch die Apostelgeschichte über die letzte Zeit der in Rede stehenden Periode wissen. Erscheint doch die Reise des Paulus mit Barnabas Apg. 13 u. 14 fast wie eine ununterbrochene Reihe von Verfolgungen durch die *ἀπειθήσαντες Ἰουδαῖοι*, welche selbst, wie in Lystra, von schon verlassenen Stationen eintreffen, um den heidnischen Pöbel gegen den Zeugen Jesu aufzuhetzen, dem jener eben noch abgöttische Ehren hatte erweisen wollen. Ja selbst auf europäischem Boden hatte Paulus noch kaum irgendwo festen Fuß gefaßt, ohne daß sich auch die Konflikte mit den Juden erneuerten, Anfechtungen, von denen wir sogleich näher werden zu reden haben.

Und geradezu wie eine Abrechnung, wie eine Quittung, die der durch sein eigen Volk immer mehr in den Gegensatz zu seiner Nation getriebene seinen Volksgenossen ausstellt, lauten die in ihrer Art einzigen Worte, in denen Paulus sich im ersten Thessalonicherbrief (2, 14—16) über das Judentum ausspricht. Die Verfolgung der macedonischen Christen durch heidnische Volksgenossen bietet ihm den Anlaß, sie selig zu preisen, weil sie so Nachfolger geworden der Gemeinden Gottes, die in Judäa in Christo Jesu seien, und die von ihren Volksgenossen dasselbe erduldeten: „von den Juden, die auch den Herrn Jesum töteten, und die Propheten, und mich selbst unablässig verfolgten und Gott nicht gefallen und allen Menschen zuwider sind, indem sie mich hindern, zu den Heiden zu reden zu deren Errettung, um so zu erfüllen das Maß ihrer Sünden immerdar. *Ἔφθασεν δὲ ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος.*

Es ist unverkennbar, daß, wenn Paulus so in einem Zusammenhange, der ihn doch nur beiläufig der Juden gedenken läßt, sich veranlaßt sieht, deren ganzes Sündenregister aufzuführen und mit der Thatsache ihrer endgültigen Verwerfung von Gott zu beschließen,

ohne daß sich dabei irgendetwas von Mitleid, von persönlichem Zusammenhang mit der „gottverhaßten, widerwärtigen Nation" kund giebt, er einem Gefühle der Bitterkeit folgt, welches uns nötigen würde, ihn als durch die bisherigen Erfahrungen dauernd verbittert und zum Feinde seines Volkes verkehrt zu betrachten, wenn es uns nicht gelingt, seine Verstimmung aus Erlebnissen zu erklären, welche eben damals sein Herz bewegten und speziell auch seine Beziehungen zu den Thessalonichern berührten, so daß er bei ihnen, die er ja als Nichtjuden bezeichnet, für den Ausbruch seines Unwillens, seiner Indignation volles Verständnis erwarten konnte.

Nun aber sprechen die Worte selbst, indem sie das von lebenslanger Verhetzung zeugende *ἐκδιωξάντων* mit dem präsentischen *κωλυόντων* fortsetzen, von fortgehenden Verfolgungen durch die Juden, die also den Apostel eben damals in seinem Berufswirken behinderten. Daß aber gerade der Aufenthalt und das Wirken des Paulus in Korinth in einer Kette von Konflikten mit der Judenschaft verlief, geht auch aus der Darstellung des Lukas Apg. 18 deutlich hervor. Man denke an jenen tumultuarischen Versuch der Juden, das Schwert der römischen Obrigkeit gegen Paulus zu kehren, besonders aber an die demselben im Traumgesichte von Gott gegebene Zusicherung, er werde mit ihm sein und niemand solle Hand an ihn legen, ihn zu schädigen; ein Erlebnis, das auf beständig drohende Todesgefahr, die den Apostel umgab und nicht unbewegt ließ, schließen läßt. Einen solchen Thatbestand aber setzt Paulus 2 Thess. 3, 2 selbst voraus, wenn er die Thessalonicher zur Fürbitte auffordert, *ἵνα ῥυσθῶμεν ἀπὸ τῶν ἀτόπων καὶ πονηρῶν ἀνθρώπων*, da eben der Glaube nicht jedermanns Sache sei.

Zu vergessen aber ist vor allem nicht, daß sich ähnliche Konflikte mit der Synagoge in Thessalonich selbst unter den Augen der dortigen Gläubigen, vollzogen hatten. Dort war ja der eigentliche Mittelpunkt der mazedonischen Judenschaft (Apg. 17, 1 *ἡ συναγωγὴ τῶν Ἰουδαίων*); des Paulus Wirken daselbst aber hatte gleichfalls mit einem Pöbelauflaufe geendet, dessen Anstifter mit jüdischem Golde gedungen waren. Ja der Haß der dortigen Ju-

den hatte selbst dem ersprießlichen Wirken des Paulus unter seinen Volksgenossen in Beröa ein Ende gemacht. So mag denn auch die Verfolgung, welche die Gemeinde Thessalonichs seitens ihrer heidnischen Volksgenossen zu erdulden hatte, nicht am wenigsten auch auf jüdische Verhetzung zu schieben sein, bei welcher Annahme die Worte des Apostels auch eine unmittelbare Bedeutung für seine Leser gewinnen würden.

Jedenfalls beweist der erste Thessalonicherbrief, daß die dortige Judenschaft auch nach der Vertreibung des Paulus dessen Befeindung nicht aufgegeben hatte. Sehen wir nämlich den Apostel im zweiten Kapitel sich zur Abweisung einer Flut von Verleumdungen wenden, welche er über seinen Wandel und seine Lehre verbreitet weiß, so besteht über den Kreis, aus welchem der wüste Klatsch hervorgegangen, keinerlei Zweifel.

Es sind nach V. 10f. (*ὑμεῖς οἱ πιστεύσαντες*) nicht Christen, welche ihn aufgebracht. Heiden aber würden nimmermehr die Botschaft des Apostels als *πλάνη* bezeichnet haben, welche der heidnischen *ἀκαθαρσία* (V. 3) Konzessionen mache, um entweder Geld zu erpressen (V. 5) oder Ehre vor Menschen zu gewinnen (V. 6). Das sind vielmehr im wesentlichen dieselben Vorwürfe, gegen welche wir den Apostel noch in späteren Briefen immer wieder Protest erheben sehen. Dort aber gehen sie von Judaisten aus, von den „falschen Brüdern", welche, obwohl Gemeindeglieder, doch die nationale Sache über die Sache Christi stellen. Hier sehen wir, daß diese Vorwürfe der Todfeindschaft des ungläubigen Judentums gegen den Apostel ihre Entstehung verdanken, des Judentums, das seinen Worten nach nicht weniger die Gemeinde Christi zu Jerusalem verfolgte, als ihn selbst. Dagegen erscheint gerade hier sein Verhältnis zu dieser im schönsten Lichte, indem er von der Erstlingsgemeinde als dem Vorbilde aller anderen in auszeichnendster Weise spricht.

Eben dieser Umstand aber dient aufs neue dazu, der Aussage des ersten Thessalonicherbriefes besonderen Wert zu verleihen. Mußten wir oben klagen, daß die unmittelbar apostolischen Zeugnisse für das Leben des Apostels und speziell für sein Verhältnis zu seinem Volke so spät erst einsetzen, so ist doch unser Brief noch

rechtzeitig geschrieben, um uns Paulus in ausschließlichem Gegensatze zum außerchristlichen Judentum zu zeigen, ehe noch der Versuch des Judaismus mit Nichtachtung des nach Gal. 2 getroffenen Abkommens, in seine Gemeinden einzudringen, seinen Blick vorzugsweise auf diesen neuen Gegner ablenkt.

Ist so der Anteil, welchen alte und neue Erfahrung des Paulus mit dem Judenvolk in zwei Weltteilen an der Schärfe der Worte 1 Thess. 2, 14 ff. hat, hinlänglich konstatiert, so bleibt doch zu erwägen, ob das gleich am Anfang der paulinischen Litteratur stehende Urteil: „actum est de Judaeis“ an sich erst das Resultat der in seinem Berufe gesammelten Erfahrungen mit dem jüdischen Volke gewesen, oder ob dasselbe vielmehr von vornherein im wesentlichen bei ihm festgestanden und vielleicht für seine ganze Berufsauffassung von Anfang an bestimmend gewesen ist. Die geflissentliche Hervorkehrung der eigenen Erlebnisse, sowie die Zuspitzung des Sündenregisters in die Versuche des Judentums, die Teilnahme der Heiden am Heil zu hindern, könnten es nahe legen, an jenes zu denken. Und auch dann noch wäre Paulus mit seinem Urteile seinen Zeitgenossen, besonders den Uraposteln, um vieles voraus gewesen. Er hätte die Verwerfung seines Volkes von Gott ausgesprochen, während ein Petrus noch an der Gewinnung desselben arbeitete, ein Jakobus noch für dessen Bekehrung betete, bis die Keule des Eiferers ihn zum Schweigen brachte.

Aber doch liegt augenscheinlich in den Worten des Apostels auf einer anderen Thatsache als der entscheidenden Sünde des Judenvolkes der eigentliche Nachdruck. Es ist der Messiasmord, an dem *κύριος*, als welchen sie Jesum zu begrüßen gehabt hätten (beachte die gesperrte Stellung: *τῶν καὶ τὸν κύριον ἀποκτεινάντων Ἰησοῦν*), begangen, welchen Paulus an die Spitze stellt, nur daß er mit dem angeschlossenen *καὶ τοὺς προφήτας* es zu fühlen giebt, daß der Mord des Gesandten Gottes *κατ' ἐξοχήν* nur die Fortsetzung eines Verhaltens gegen Gottes Gesandte gewesen, welches stets das des Widerspruchs und der Todfeindschaft war. Dieselbe Gesinnung endlich ist es, wenn sie nun auch die Bekenner Jesu und besonders dessen Zeugen an die Heiden verfolgen, indem sie das Maß ihrer Sünden dadurch erfüllen, daß

sie, selbst des messianischen Heiles verlustig, nun auch anderen den Weg dazu verschließen möchten.

Es ist von Wichtigkeit hervorzuheben, wie auffällig diese Auffassung des Geschichtsverlaufes und der gegenwärtigen Lage des Judenvolkes in jedem Zuge mit derjenigen übereinstimmt, welche wir Jesum selbst aussprechen sehen, wenn er das berufene Volk im Messiasmorde den Mord der Propheten krönen und damit das Maß seiner Sünden vollenden sieht; wenn er im Gleichnisse die Ermordung des Sohnes als die letzte Folge des Verhaltens der Weingärtner gegen die Knechte ihres Herrn betrachtet, die nun des Vaters Rache gegen sie heraufbeschwört; wenn er endlich das Geschick der Boten, welche die Weisheit an ihr Volk zu senden verheißen, sich in seinen Aposteln erfüllen sieht. Sonst aber hat die Auffassung des Apostels innerhalb des Neuen Testaments nur noch einen Vorgänger, nämlich die Rede des Stephanos, welcher von der Verwerfung des Moses an (Apg. 7, 35) das halsstarrige und an Herzen und Ohren unbeschnittene Volk des beständigen Widerstrebens gegen den heiligen Geist beschuldigt, so daß es alle Propheten verfolgte, um endlich, wie es die Vorausverkündiger der Ankunft „des Gerechten“ getötet, diesem selbst gegenüber zu Verrätern und Mördern zu werden.

Um so bemerkenswerter aber ist, wie gerade in diesem Punkte, in der Würdigung der Bedeutung der Tötung Jesu, die urapostolische Betrachtung, in ihrer ursprünglichen Form wenigstens, von der vorliegenden abweicht. Denn so geflissentlich unter unsern Evangelien neben dem vierten insbesondere das erste die Tötung Jesu als die bewußte Verschuldung des jüdischen Volkes, das die Blutschuld des Messiasmordes auf das eigene Haupt herabruft (Matth. 27, 25), darstellt, so ist doch der ursprünglichen Betrachtung der Apostel diese Auffassung fremd gewesen. Für ein Volk, das sich solcher Verschuldung teilhaftig gemacht, hätte es eine messianische Botschaft nach gesetzlicher und prophetischer Auffassung fürder nicht gegeben, sondern nur die göttliche Zornesheimsuchung, welcher nach des Moses Wort verfallen sollte, wer den messianischen Propheten nicht hören würde.

Sollte die Tötung Jesu nicht als endgültiger Bundesbruch,

als die schlechthinige Todsünde der Nation gelten, so mußte sie als Sünde der Unwissenheit, des Irrtums aufgefaßt werden. So betet in des Lukas Evangelium, in welchem sich in so manchen Stücken die Auffassung der Urgemeinde am treuesten spiegelt, der Herr selbst bei seiner Kreuzigung das *πάτερ, ἄφες αὐτοῖς· οὐ γὰρ οἴδασιν τί ποιοῦσιν* (23, 24). Ganz ebenso aber waltet auch in den petrinischen Reden der Apostelgeschichte die Auffassung vor, daß die Tötung Jesu noch nicht die Verwerfung des Messias bedeute. Gott hat es vielmehr alles so gefügt, um das Wort der Weissagung zu erfüllen und in der Tötung Jesu seinem Volke das stärkste Motiv der *μετάνοια*, in seiner Entrückung in den Himmel aber eine Frist für dieselbe darzubieten, bis der Wiederkommende die Zeit der messianischen Erquickung für das bekehrte Volk bringen werde. *Καὶ νῦν*, so redet Petrus 3, 17, *οἶδα ὅτι κατὰ ἄγνοιαν ἐπράξατε, ὥςπερ καὶ οἱ ἄρχοντες ὑμῶν* — also nicht einmal die Hierarchen sind schlechthin schuldig; auch ihnen steht noch die Anerkennung Jesu als des Messias offen; sie haben noch Anteil an den messianischen Zusagen, die Gott eben der ganzen Nation gegeben hat und die ihr zunächst und unverkürzt zu erfüllen sind, wenn auch ihr Anspruch ein Hinzutreten besonders berufener Heiden zum Besitz der messianischen Güter nicht ausschließt (2, 39).

Augenscheinlich also hängt vornehmlich an diesem einen Punkte die ganze Berufsauffassung der Urapostel, ihr Festhalten an den „unverbrüchlichen Gnaden Davids" als nationalem Verheißungsbesitze, ihr Hoffen auf die Gewinnung der gesamten Nation, durch deren Wiederaufrichtung erst sich auch der Heidenwelt, soweit sie nicht dem Gerichte verfällt, eine Hoffnung auf Errettung eröffnet (Apg. 15, 15 ff.). Damit war und blieb ihnen das Judenvolk, das freilich in Babylon nicht weniger als in Palästina zu suchen ist (1 Petr. 5, 13. Jak. 1, 1), als erstes und einziges Arbeitsfeld angewiesen (Gal. 2, 9). Und schon die Rücksicht auf diesen Beruf für das im Gesetze lebende und für das Gesetz eifernde Volk mußte es auch dem innerlich freisten von ihnen zur Pflicht machen, seinen Beruf für die Nation nicht durch zeitweiliges *ἐθνικῶς ζῆν* (V. 14) zu kompromittieren.

Nun scheint freilich wenigstens die Stelle 1 Kor. 2, 8 dafür

zu zeugen, daß doch auch dem Apostel Paulus die Betrachtung der Kreuzigung Jesu als Sünde der Unwissenheit nicht fremd gewesen. Aber das ist doch selbst bei der herkömmlichen Auffassung derselben, welche unter den ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου, welche den Herrn der Herrlichkeit ans Kreuz brachten, Hannas und Kaiphas, Herodes und Pontius Pilatus — kurz die Obrigkeiten Palästinas versteht, nur ein Schein. Wie aber hätten wohl korinthische Christen bei den „Herrschaften dieser Welt" an palästinische Provinzialbehörden gedacht und nicht vielmehr an jene Mächte, welche den Herrschaftsbereich des θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου (2 Kor. 4, 4) repräsentieren und deren Verkennung des Weisheitsrates Gottes sie am Kreuze Jesu um Herrschaft und Ansehen gebracht hat (Kol. 2, 15)? Auch Apg. 13, 27 endlich betrachtet Paulus die Tötung Jesu nicht etwa als ein „Versehen" des palästinischen Judentums, sondern als eine auf selbstverschuldeter Verkennung des durch Gottes Propheten bezeugten beruhenden Mordthat (V. 25. 28).

Ist somit die in Rede stehende Differenz der paulinischen und der urapostolischen Betrachtungsweise nicht zu bezweifeln, so steht auch zu erwarten, daß jene für die ganze Berufsauffassung des Heidenapostels eine analoge Bedeutung gehabt wie die letztere für die Apostel der Beschneidung. Thatsächlich nun spricht es Paulus aus, daß es die Sünde des Judentums gewesen, welche dem Evangelium den Weg zu den Heiden erschlossen (Röm. 11, 11 ff. 30), welche diesen an der Heilsgnade der καταλλαγή und somit an der messianischen σωτηρία Anteil gegeben habe (V. 15. 11). Also nach ihm stand es fest, daß ein Verlassen des israelitischen Volkskreises erst dann berechtigt und gewiesen sei, nachdem das Bundesvolk seinen Anspruch an Gottes Bundestreue (Röm. 15, 8) durch Bundesbruch verwirkt und deshalb von Gott verworfen (ἀποβολή 11, 5) worden.

Der Bundesbruch besteht ihm in der hartnäckigen Verweigerung des Bundesgehorsams, in der ἀπείθεια (11, 30), die als Sünde Israels in der messianischen Zeit schon Jesaias bezeugt (10, 16) und für welche die Entschuldigung der ἄγνοια (ἀλλὰ λέγω· μὴ Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω; 10, 19) so gewiß ausgeschlossen ist, als Gott

selbst Jes. 65, 2 sein Volk anklagt, daß er den ganzen Tag seine Hände ausgebreitet gegen ein ungehorsames und widersprechendes Volk (10, 21). Es ist also dieselbe Sünde, die Stephanus dem Volke vorgeworfen: *ὑμεῖς ἀεὶ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ ἀντιπίπτετε* (Apg. 7, 51). Es entspricht dieser Auffassung vollkommen, daß der Verfasser der Apostelgeschichte die Juden, mit denen Paulus zu kämpfen hat, durchweg als *ἀπειθοῦντες Ἰουδαῖοι* bezeichnet; ganz wie Paulus selbst das christusfeindliche Judentum Palästinas unter dem Ausdruck *ἀπειθοῦντες ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ* begreift (Röm. 15, 31).

Und diesen Zustand beharrlicher *ἀπείθεια*, das bewußte Festhalten an der Verwerfung Jesu als des Messias seitens der leitenden und ausschlaggebenden Kreise der Nation, seitens der sadduzäischen *ἀρχιερεῖς* nicht weniger als seitens der pharisäischen Schriftgelehrten, stand dem Apostel sogleich vom Tage von Damaskus an als ausgemachte Thatsache fest. Er brachte eben eine andere Auffassung mit als die Männer, welche an der Spitze der Gemeinde Jerusalems standen. Diese sahen einen immer weiteren nationalen Kreis von Gläubigen sich um das Bekenntnis zu Jesu scharen und erhofften den Tag, wo die Bewegung die ganze Nation ergreifen würde. Paulus hatte dem offiziellen Judentum zu nahe gestanden, als der Stolz seiner pharisäischen Lehrer, nein, als das eifernde und unternehmende Werkzeug der Hierarchen, um nicht zu erkennen, daß die feindselige Stellungnahme dieser Volksobrigkeit, dieser Schriftgelehrsamkeit zu Jesu eine definitive, prinzipielle, nicht die Folge eines Versehens, eines Mißverständnisses, sondern eine Thatsache war, welche die Stellungnahme der Nation als solche zu Jesu und der Predigt seines Namens für immer bestimmen mußte.

War diese Thatsache ein Verhängnis, so war sie eben als von Gott verhängte Verstockung zu betrachten (Röm. 11, 7. 25. 2 Kor. 3, 14). In dieser aber spricht sich, für menschlichen Einspruch unanfechtbar, das Urteil Gottes aus, welches den Menschen verwirft, von dem Erbarmen Gottes ausschließt (Röm. 9, 18). Dem von ihr betroffenen Volke ist somit nicht zu helfen. Auch das apostolische Wort hat unter solchen Umständen keine andere Be-

deutung mehr, als daß es dem Vollzuge dieses Verhängnisses dient, wie schon zu Jesaias Gott gesprochen: Gehe hin und verstocke das Herz dieses Volkes (Jes. 6, 9; vgl. Apg. 28, 25 f.).

Hat aber wohl das Judentum ein Recht, sich über sein Verhängnis zu beklagen? — Hatte nicht vielmehr die Nation, indem sie den Messias in gewohnter Auflehnung gegen Gottes Gesandte ans Kreuz brachte, sich selbst das σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ geschaffen (1 Kor. 1, 23. Gal. 5, 11), welches es seinem fleischlichen, nach sinnlichen Machtbeweisen Gottes begehrenden Sinne (1 Kor. 1, 22) nunmehr unmöglich machte, zur Erkenntnis der Messianität Jesu zu kommen, ja welches es zum fanatischen Verfolger des Namens Jesu des Nazareners (Apg. 26, 9) und der kreuzesgläubigen Messiasgemeinde (Gal. 6, 12), ganz besonders aber der Ausrichter des λόγος τοῦ σταυροῦ (5, 11) machte?

Wußte sich Paulus durch ein unvergleichliches Wunder aus dem gleichen Verfolgungswahn herausgerissen und zum Zeugen der himmlischen Herrlichkeit des gekreuzigten Jesus berufen, so kommt ihm doch keinen Augenblick der Gedanke, nun etwa zum Werkzeug für die Bekehrung jener Kreise bestimmt zu sein, deren Werkzeug er bis dahin gewesen. Vielmehr ist er denselben von diesem Augenblicke an völlig fremd geworden: er selbst der Welt gekreuzigt und die Welt ihm. Er hat eben mit seiner Vergangenheit und allen ihren Beziehungen gebrochen (Phil. 3, 7 f.).

Er muß also auch seine eigene Sünde anders angesehen haben als die derjenigen, welche ihn als das Werkzeug ihres Christushasses benutzt hatten. Er selbst hatte den Messias soeben zum erstenmal gesehen und gehört (Apg. 22, 14. 1 Kor. 9, 1), nicht wie die Hierarchen und die Juden Palästinas ihn selbst im Fleische gesehen und trotz seiner Bezeugung durch Johannes, trotz seiner Beglaubigung in Worten und Wundern verkannt, verworfen, verraten (Apg. 13, 27). Er handelte ἀγνοῶν ἐν ἀπιστίᾳ und erfuhr deshalb Barmherzigkeit (1 Tim. 1, 13), eine Erbarmung freilich, die er fortan zu rühmen zeitlebens nicht müde geworden ist.

Auf diese Weise scheint es uns einigermaßen verständlich zu werden, daß dem Apostel unmittelbar mit seiner Bekehrung auch die Berufsgewißheit erwuchs, ἐν τοῖς ἔθνεσιν der Verkündigung

Christi dienen zu sollen. Daß ihm dieselbe von Anfang an festgestanden und nicht etwa, wie die Darstellung der Apostelgeschichte (9, 29f.; 22, 17ff.) andeutet, erst infolge entmutigender Erfahrungen in Jerusalem aufgegangen ist, steht vor allem auf Grund der Worte Gal. 1, 15ff. unzweifelhaft fest, sofern dieselben ausdrücklich aussprechen, daß sein ganzes Verhalten vom ersten Augenblicke an (ὅτε ... εὐθέως) von diesem Bewußtsein bestimmt gewesen ist.

Es wird dieser Umstand stets die allerschwerwiegendste Instanz bilden gegen die gewöhnlich vertretene Meinung, daß es eine von der urapostolischen abweichende Auffassung vom Messias und dem messianischen Heile, also kurz eine ihm eigentümliche Theologie gewesen, welche den Heidenapostel von Anfang an andere Wege wies, als die ursprünglichen Zeugen Jesu sich gewiesen sahen. Aber eine eigene Theologie improvisiert sich nicht, am wenigsten eine solche, wie diejenige, welcher die Briefe des Paulus teilweisen Ausdruck geben. Ist dieselbe doch zu selbstverständlich erst das Produkt seiner auf seine Berufsarbeit gerichteten Reflexion, welche freilich ihn auf dem einmal eingeschlagenen Wege geleitete und ohne Zweifel auch weiter führte, die aber doch in keinem Falle sogleich dem ersten entscheidenden Schritt, der die Christusbotschaft über Palästina hinaustrug — und diesen that Paulus nach seinen Worten Gal. 1, 16f. „alsobald“ — als Ausgangspunkt gedient hat. Fehlt es doch auch in jenen Briefen keineswegs an Andeutungen, daß es längere Zeit gedauert hat, bis die Verkündigung des Apostels die prinzipiell universalistische, gesetzesfreie, ja hier und da antinomistische Haltung annahm, von der etwa der Galaterbrief Zeugnis giebt — man beachte besonders 2 Kor. 5, 16 und Gal. 5, 11.

Endlich scheint uns die Annahme, daß der Apostel sich von vornherein einer spezifischen Differenz zwischen seiner Christusidee und der urapostolischen Auffassung bewußt geworden, wenig zu dem Bewußtsein der Einheit aller wahren Christusverkündigung zu stimmen, welches gerade Paulus lebenslang so energisch bezeugt. War ihm doch dasselbe noch auf der Höhe seines Wirkens Anlaß, sich der vollen Zustimmung der ursprünglichen Zeugen zu dem Inhalte seines Heidenevangeliums zu vergewissern, ohne die ihm sein Werk

trotz aller Erfolge als vergeblich würde erschienen sein (Gal. 2, 2). Wohl weiß er späterhin von einem prinzipiellen Auseinandergehen der Christusverkündigung, von einem *ἄλλος Ἰησοῦς* und einem *ἕτερον εὐαγγέλιον* (2 Kor. 11, 4. Gal. 1, 6 f.), aber er findet beides bei den Uraposteln so wenig, daß er vielmehr ihnen die Predigt des gleichen Christus, des für unsere Sünden dahingegebenen, begrabenen und auferweckten ausdrücklich bezeugt (1 Kor. 15, 11).

Nein, was ihn zunächst einen eigenen Weg wies, war neben dem Eigenartigen seiner Berufung, welche seine Christuserkenntnis als das eigene Werk Gottes, das nicht durch menschliches Zeugnis vermittelt war, erscheinen ließ und ihn so von der Autorität früherer Zeugen emanzipierte; neben dem wunderbar providentiellen Umstande ferner, daß es der Weg über die Grenzen des heiligen Landes hinaus war, auf welchem ihn, in des syrischen Damaskus Nähe (Apg. 9, 3; 22, 6), der Ruf Gottes erreichte, insonderheit die ihm von vornherein feststehende Erkenntnis, daß er, wie bei den Aposteln nichts zu suchen, so bei den alten Freunden nichts zu hoffen habe. Eben darum biegt er, statt seinen Weg nach Jerusalem zu lenken, vielmehr seitwärts (*ἀπῆλθον* Gal. 1, 17) nach Arabien, d. h. die Landschaft im Osten und Süden Palästinas, und beschreibt so zum erstenmal mit der Verkündigung des Evangeliums einen Kreis ums heilige Land, von Damaskus und wieder dorthin zurück, an den er selbst noch im späten Rückblicke auf sein apostolisches Werk (Röm. 15, 19) als den Ausgangspunkt seiner Missionsarbeit zu gedenken nicht vergißt. Hernach ist es der Norden Palästinas, wo er in Syrien und Cilicien vierzehn Jahre thätig ist, um dann mit Barnabas nach Nordwesten vorzudringen und endlich selbständig im fernen Westen bis nach Korinth und Illyrikum das Evangelium von Christus auszurichten.

Wie aber danach Jerusalem doch der Mittelpunkt des eben beschriebenen Kreises bleibt, so ist auch auf seinem Wege der Apostel der Heiden dem Judentum so wenig aus dem Wege gegangen, daß er vielmehr, so weit wir irgend zu erkennen imstande sind, überhaupt nirgends ein Wirken begonnen hat, wo ihm nicht das Vorhandensein wenn auch noch so weniger Stammesgenossen den Anknüpfungspunkt darbot. Sehen wir ihn doch selbst in der Römer-

stadt Philippi (Apg. 16, 21) die jüdische *προςευχή* zum Ausgangspunkte (V. 13) und dauernden Schauplatz seiner Predigtwirksamkeit machen (V. 16. 18), so daß er den Bürgern der Kolonie einfach als Jude erscheint, welcher römische Bürger zum Abfall von der väterlichen Religion zu unerlaubten Kulten verleiten will (V. 21).

Es erhellt von hier aus, daß dem Apostel, wenn ihn der Ungehorsam des Judentums von vornherein mit der Verkündigung Jesu über die Grenzen Palästinas hinauswies, doch nicht ohne weiteres auch die Verwerfung der Nation als solcher, wie sie in aller Welt zerstreut lebte, feststand. Ist die Sünde der *κατοικοῦντες ἐν Ἱερουσαλὴμ καὶ οἱ ἄρχοντες αὐτῶν* (Apg. 13, 27) auch in dem Sinne die Sünde des *λαός*, als die Nation in Jerusalem ihren religiösen und nationalen Mittelpunkt und in den Hierarchen ihre offizielle Vertretung hat, so kann doch dieselbe den fernen Volksgenossen nur dann und soweit angerechnet werden, als sie sich des gleichen Ungehorsams schuldig machen. Und so ist jede einzelne Synagoge in heidnischem Land dem über die Nation verhängten Verwerfungsurteil Gottes erst dann verfallen, wenn auch sie mit der Botschaft von Christo Gott und das messianische Heil verworfen hat. Bis dahin giebt es kein Recht, den immer noch kraft des Bundes und der Verheißung (Röm. 3, 2; 9, 4; 15, 8) bestehenden ersten Anspruch der jüdischen Gemeinde zu ignorieren, dem darum auch der Apostel in Prinzip und Praxis mit dem *Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι* gerecht wird. Nur über die Synagoge, nicht an ihr vorbei, geht sein Weg zu den Heiden: *ὑμῖν ἦν ἀναγκαῖον πρῶτον λαληθῆναι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* (Apg. 13, 46).

Jene Scheidung zwischen der jüdischen Gemeinde der Diaspora und dem palästinensischen Judentum aber ist wiederum grundlegend für das Verständnis der Entwickelung der paulinischen Mission. Es bezeichnet dieselbe nach Apg. 13, 31 f. geradezu die Demarkationslinie seines und des urapostolischen Missionsgebietes. Er hat keinen Beruf für „die Nation“, die vielmehr auf das Zeugnis der Genossen des Leidensweges Jesu angewiesen bleibt. Den Juden und *σεβόμενοι* Pisidiens aber, wie er sie in der Synagoge von An-

tiochia vor sich sieht, stellt Paulus sich mit Barnabas als ihr berufener Prediger vor: *καὶ ἡμεῖς ὑμᾶς εὐαγγελιζόμεθα* (V. 32).

Es ist kein Zweifel, daß diese Worte den Schein erwecken, als ob sein Wirken *ἐν τοῖς ἔθνεσιν* nicht sowohl der *ἀκροβυστία* (Gal. 2, 7), als vielmehr speziell der jüdischen Diaspora und ihrem Anhange zugedacht sei. Aber eben der Gegensatz, in den Paulus die Gemeinde der Zerstreuung zum *λαός* stellt, beweist doch zur Genüge, daß er seine Predigt von vornherein im Unterschiede vom nationalen Evangelium als das *εὐαγγέλιον τῶν ἐθνῶν* betrachtete; und so bleibt nur die schon konstatierte Thatsache bestehen, daß der Apostel in dem Vorhandensein jüdischer Gemeinden in der Welt die Siegesbahn des Evangeliums über dieselbe hin vorgezeichnet fand, so jedoch, daß die Heilsbotschaft für alle überall dem Judentum der Zerstreuung zumeist zugute kam. Gerade auch dem über die weite Welt zerstreuten Judentum gegenüber mußte sich nach Röm. 10, 18 die Weissagung erfüllen, daß der Schall der Friedensboten in alle Welt gegangen sei (Ps. 19, 5). Schon die Weissagung also wies dem Weltapostel auch die *διασπορὰ τῶν Ἑλλήνων* als Missionsgebiet zu.

Es will uns scheinen, als ob nur bei der hier entwickelten Auffassung von den Anfängen der paulinischen Predigt *ἐν τοῖς ἔθνεσιν* verständlich würde, wie zwar der Apostel vom ersten Augenblicke an der ausgesuchte Gegenstand jüdischen Hasses und jüdischer Verfolgung, dagegen laut seines eigenen Zeugnisses, obwohl der Person nach den palästinensischen Gemeinden andauernd unbekannt, doch für diese noch während der vierzehnjährigen Periode, während deren er das Evangelium in Syrien und Cilicien ausbreitete, der Gegenstand des Lobpreises vor Gott war und blieb. Es ergiebt sich ja aus dieser Thatsache, daß bis dahin seine Predigt keine so spezifisch andere, als die der übrigen Zeugen gewesen sein kann. Es kann aber auch seine apostolische Praxis nicht eine solche gewesen sein, die von vornherein mit dem religiösen und nationalen Empfinden der palästinensischen Gemeinden kollidierte; ja dieses rücksichtslos verletzte. Wäre eines oder das andere der Fall gewesen, so hätte man sich nicht in Jerusalem danksagend erzählt: *ὁ διώκων ἡμᾶς ποτε, νῦν εὐαγγελίζεται τὴν πίστιν, ἥν ποτε ἐπόρθει*, also

denselben Glauben, den er einst in den Gläubigen Judäas verfolgte (Gal. 1, 23).

Ein Zurücksetzen der nationalen Rücksichten aber würde am wenigsten in Syrien und Cilicien verborgen geblieben sein, wo nach Apg. 15, 21 Moses von alten Zeiten her Stadt für Stadt seine Prediger hatte. Nein, gerade daß Paulus während so langer Jahre seine Arbeit einem Gebiete widmete, das eine so starke jüdische Einwanderung erfahren hatte, beweist, daß er mit seiner Verkündigung eben den Wegen folgte, welche die jüdische Einwanderung in die Völkerwelt der Botschaft vom Messias geebnet hatte.

Dennoch ist es nicht an dem, als ob diese Auffassung aus dem Heidenapostel im Grunde zunächst einen Judenapostel unter den Heiden machte und so die Bedeutung verminderte, welche dem ersten Hinaustragen der Heilsbotschaft über Palästinas Grenzen innegewohnt hat. Dasselbe bedeutet wirklich nichts Geringeres als die Darbietung des Heils an die Völkerwelt. Um dies zu verstehen, muß man sich nur ein richtiges Bild von der Synagoge der Diaspora zu machen versuchen. Dieselbe war schon in Arabien, Syrien und Cilicien sehr viel anders zusammengesetzt als die palästinensische, die judäische zumal. Hier das nationale Judentum, von allen fremden Elementen streng sich absondernd, wie es das Wort Gottes noch in der heiligen Sprache der Väter verlesen (Luk. 4, 16 ff.) und in der aramäischen Landessprache erklären hörte: dort dagegen zwar zumeist ein Grundstock wirklich israelitischer Namen und Häuser, die, wie die Familie des Paulus selbst, auf ihren unvermischt hebräischen Charakter hielten und in einzelnen Fällen selbst von ihrer Stammesherkunft eine mehr oder weniger verbürgte Überlieferung hatten (Phil. 3, 5. Röm. 11, 1), aber doch auch sie fast durchweg Hellenisten, der väterlichen Sprache nicht mehr kundig. Und um sie her, in engerem oder weiterem Kreise, die Fülle der *σεβόμενοι*, Proselyten verschiedensten Charakters, durch die nun schon hier und da uralte Institution der öffentlichen Verkündigung der Lehre Moses zum Glauben an den einen Gott geführt und ihre Blicke erwartungsvoll der Erfüllung der Orakel von des Judenvolkes einstiger Herrlichkeit zukehrend, endlich die heidnische Dienerschaft des reichen Judentums, von ihren Herren selbst den Vor-

schriften über die גֵּרִים unterworfen. Da verlas und kannte man selbst das altheilige Wort nur in der Weltsprache der Griechen und knüpfte an dasselbe Betrachtungen, die ein Philo mit mehr oder weniger Recht als ein *φιλοσοφεῖν* bezeichnet. Es konnte nicht anders sein: wenn ein Paulus in solchen Kreis hinein das *εὐαγγέλιον θεοῦ* trug, *ὃ προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἁγίαις, περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα, τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν*, so war die ihm zuhörende Gemeinde freilich eine synagogale, aber doch keineswegs eine rein oder oft auch nur vorwiegend national jüdische.

Ebenso wenig aber war auch in der Regel der Erfolg des Paulus ein vorwiegend nationaler. So eifrig auch der Apostel der Heiden gerade der Gewinnung der eigenen Volksgenossen oblag (Röm. 11, 13f. 1 Kor. 9, 19ff.), so überzeugend im Munde des schriftgewaltigen Dialektikers der Schriftbeweis für das große Problem der Geschichte Jesu: *εἰ παθητὸς ὁ Χριστός* gewesen sein mag, so wirkten doch wesentlich dieselben Ursachen, welche die Gewinnung der Judenschaft Palästinas hinderten, auch bei den eigentlichen Juden der Diaspora zum gleichen Ergebnis. Daß ein auf Grund gesetzlichen Urteils der höchsten Behörde der gesamten Nation gekreuzigter, also mit dem Bannfluch des Gesetzes belegter (Deut. 21, 23. Gal. 3, 13), deren Messias und Herr sein solle, das bewährte sich durchweg als ein *σκάνδαλον* für alles jüdische Empfinden (1 Kor. 1, 23). Dazu kam der noch heute die jüdische Nation so charakterisierende Zug der Solidarität. Ob wohl je eine ganze jüdische Synagoge, ob klein oder groß, es gewagt hat, mit ihrem Bekenntnis zu Jesu Messianität sich von dem Urteil der nationalen Gemeinde Palästinas zu emanzipieren? Auch wo, wie in Beröa (Apg. 17, 10ff.), des Apostels Zeugnis und Schriftbeweis zunächst durchschlagenden Erfolg zu haben scheint, stellt doch die Dazwischenkunft benachbarter Judengemeinschaften denselben wieder in Frage.

Endlich lag — was Paulus Röm. 9, 30ff.; 10, 3ff. sogar als den spezifischen Grund des Unglaubens des Judentums dar-

stellt — der Schwerpunkt der jüdischen Religiosität, wie sie die Synagoge allüberall pflegte und die Schule ausgebildet hatte, durchaus im Gesetzesleben, nicht in der prophetischen Verkündigung oder gar speziell in der messianischen Hoffnung. Und wenn eben jene Grundrichtung des Lebens, welche die Frage der Gerechtigkeit zum entscheidenden Problem machte, tiefere Geister, wie nach seinem eigenen Zeugnisse Paulus (vgl. Röm. 7, 7 ff.), in die größten und schwierigsten inneren Krisen stürzte, so mußte sie in der Hand von traditionellen Schulmenschen vielmehr zu einer konventionellen Kasuistik, bei dem Gros einer vom Bewußtsein des Vorzugs der Erwählung getragenen und auf die Verdienste der Väter vertrauenden Nation aber zu seichter Selbstzufriedenheit führen, die gerade in der Diaspora an der selbstgefälligen Vergleichung mit dem Greuelleben der Heiden (vgl. den Gegensatz Gal. 2, 15) reiche Nahrung fand. Da war denn auch das höchste religiöse Motiv, welches zum Glauben an den gekreuzigten Messias führen konnte: die Anbietung des in seinem Opfertode *ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν* begründeten Sündenvergebung, wirkungslos. Was half der Hinweis auf das Ungenügende aller Sühne im Alten Bunde, auf alles das, *ἀφ᾽ ὧν οὐκ ἠδυνήθητε ἐν νόμῳ Μωυσέως δικαιωθῆναι* (Apg. 17, 39), wenn man von der eigenen Verschuldung, von dem Fluche, unter dem sich jeder Gesetzesmensch auf Grund des Gesetzes hätte fühlen müssen (Gal. 3, 10), keine Empfindung hatte?

Wie ganz anders dagegen stand es zum großen Teil um die innere Disposition des weitern Kreises, der den jüdischen Kern der Synagogen umgab, für die neue Verkündigung! Abgesehen von jenen Bigotten, jenen Proselyten, aus denen pharisäische Verbildung nach Jesu Ausdruck Söhne des Abgrunds, zwiefach schlimmer als ihre Lehrer (Matth. 23, 15) gemacht hatte, die durch nationalen Fanatismus zu ergänzen versuchten, was ihnen an der Geburt abging, fanden sich hier wirklich alle die zusammen, welche das Ungenügen an den nationalen Kulten und der Überdruß an dem Räsonnement der Philosophen der Verkündigung des einen Gottes und dem Streben nach gottgemäßer Lebensreinheit zugeführt hatte. Hier war zugleich das Bewußtsein einer Vergangenheit, die vergeben sein mußte; und wie so die Botschaft vom Sühnopfer in

Christi Tode willigen Boden fand, so die auf prophetisches Wort begründete (Joel 3; vgl. Apg. 2, 21) Predigt des *εἷς κύριος πάντων, πλουτῶν εἰς πάντας τοὺς ἐπικαλουμένους αὐτὸν* (Röm. 10, 12f.) um so freudigere Aufnahme, je mehr dieses Messiasbild mit dem jüdischen Ideal des die Heiden mit eisernem Scepter beherrschenden, wie Töpfergeschirr sie zerschlagenden Königs kontrastierte. So wurde Paulus wirklich zum Apostel der Heiden, noch während er einer synagogalen Gemeinde predigte.

Es liegt auf der Hand, welche Fülle von Verwickelungen aus dem missionierenden Auftreten in solchem Kreise hervorgehen mußte. Die Apostelgeschichte erzählt mit großer Anschaulichkeit einzelne besonders interessante Fälle von der Reise des Paulus mit Barnabas, wie sie aber ohne Zweifel von Anfang an in ganz ähnlicher Weise vorkommen. So finden wir Apg. 13 Paulus und Barnabas nach ihrer Ankunft im pisidischen Antiochien in der Synagoge beim sabbatlichen Gottesdienste; die Schriftlektionen sind beendet, da richten die Vorsteher durch den Synagogendiener die Frage an die Gäste, ob sie etwas zur Erbauung der Gemeinde zu reden wüßten. Nun erhebt sich Paulus und giebt mit der Hand ein Zeichen, das seine Absicht zu reden bekundet. Und dann erfolgt seine Ansprache, gleich von vornherein beide, Juden und Proselyten (*ἄνδρες Ἰσραηλεῖται καὶ οἱ φοβούμενοι τὸν θεόν*) ins Auge fassend, ein Meisterstück einer synagogalen Missionsrede, die von einer Rekapitulation der Wege Gottes mit seinem Volk ausgehend die Geschicke Israels bis zur Errichtung des davidischen Königtums begleitet, das Gott zur Ausrichtung aller seiner Ratschlüsse bestellt habe. Das führt auf Jesus, den Davididen, seine Bezeugung durch Johannes, seine Verkennung durch die Jerusalemiten und ihre Obrigkeit, durch welche sich in seinem Tode alles erfüllte, was von dem Messias geschrieben worden. Den Begrabenen aber habe Gott auferweckt, und nun haben die Zeugen seines Lebens, denen er sich als Auferstandener gezeigt, den Beruf, für ihn zu zeugen dem *λαός* gegenüber, während Paulus und Barnabas ihnen gegenüber des Evangelistenberufes walten als Boten der Erfüllung der der Nation in den Worten von Davids ewigem Reich gegebenen Verheißung. Sie erfüllt sich in dem, den Gott auferweckt habe, in dem Gott

vor allem die Gabe der Sündenvergebung darreiche, während den Ungläubigen nach prophetischem Wort Gottes Gericht bedrohe.

Man beachte besonders, wie Paulus eben mit seinem Worte die Stunde der Entscheidung für diesen synagogalen Kreis gekommen sieht. Noch steht es ihm frei, die vollen Gnaden Davids und damit das Verheißungserbe Israels anzutreten. Eben darum isoliert er ihn gewissermaßen von den Jerusalemiten und ihren Obern. Was diese gesündigt, kommt noch nicht auf sein Konto. Erst wenn er sich durch Verwerfung der Botschaft, als *καταφρονηταί* erweist, gilt ihm das Fluchwort aus Habakuk (1, 5), welches ein Gerichtswerk Gottes zu der Betroffenen eigenem Staunen in Aussicht stellt.

Der Botschaft des Apostels gegenüber Stellung zu nehmen, dazu fand unter dem unmittelbaren Eindruck seines Zeugnisses, seiner Beweise, seiner Drohung die Gemeinde Antiochiens nicht den Mut. Man lädt ihn deshalb für den nächsten Sabbat aufs neue ein. Aber ehe dieser eintritt, hat sich schon die Lage der Dinge geändert. Einerseits umgiebt die Zeugen schon eine Gemeinde der Erstlinge aus Juden und Proselyten ohne Unterschied, und so ist schon eine Scheidung in der Synagogengemeinschaft eingetreten, die auch den Rest zur Entscheidung bringt. Anderseits ist indessen die Kunde von der neuen Botschaft durch die ganze Stadt getragen worden; Neugierde und wirkliches Interesse treiben die Scharen herbei, sodaß *σχεδὸν πᾶσα ἡ πόλις συνήχθη ἀκοῦσαι τὸν λόγον τοῦ κυρίου* (V. 44).

Da aber tritt der Grundzug des jüdischen Nationalcharakters, sein Partikularismus, offen zutage. Wozu ist man das Volk der Wahl, wenn diese nicht für die andern Nationen die Verwerfung bedeutet? Wozu ist man Erbe der Verheißung, wenn man dies Erbe anderen nicht wehren kann? — Wohl nimmt Paulus wieder das Wort, aber man läßt ihn nicht ausreden. Seinen Schriftgründen wird widersprochen, sein Zeugnis gelästert. Je lebhafter die Heiden ihr Interesse bekunden, um so heftiger der Widerspruch der Juden. Endlich erkennen die Zeugen, daß hier nichts weiter zu machen ist, um dann unter Berufung auf das Schriftwort, welches den Messias zum Licht der Völker setzt (Jes. 49, 6), zur

Freude aller heidnischen Hörer ihren Entschluß kund zu thun, sich hinfort direkt zu den Heiden zu wenden.

Damit ist der Bruch unheilbar geworden. Wer es mit Paulus hält, er sei Jude oder Proselyt, muß hinfort das Evangelium mit denen hören, die keins von beiden sind. Und indem so jene sich von der Synagoge scheiden, besteht für diese natürlich kein Anlaß, sich ihr anzuschließen — kurz: die neue Gemeinde begründet sich auf neutraler Basis; sie ist nicht jüdisch, nicht heidnisch, sondern allein christlich, eine Messiasgemeinde unter den Völkern, von der Synagoge geschieden.

Das eben aber war für jüdisches Empfinden das Unerhörteste jenes Unerhörten, welches Paulus gedroht: das *ἔργον ὃ οὐ μὴ πιστεύσητε ἐάν τις ἐκδιηγῆται ὑμῖν*. Es bedeutete den thatsächlichen Ausschluß der Synagoge, der Repräsentantin des Volks, das seit Jahrhunderten „mit Dienst vor Gott ohne Unterlaß Tag und Nacht" der Erfüllung des Weissagungswortes erharrt (Apg. 26, 7), vom messianischen Erbe zugunsten einer Gemeinde, die erst von gestern war und zumeist aus Leuten bestand, die keinen Anspruch der Abstammung hatten, zum Teil gar aus solchen, die eben erst das erste Wort von Israels Gott und Israels Hoffnung gehört haben mochten. Kann man sich wundern, daß das nationale Judentum zusammen mit dem bigotten Proselytentum an die Bekämpfung dieser Gemeinde, an die Vertreibung dieser Zeugen sein Äußerstes setzte? Durch vornehme Proselytinnen hat man Einfluß auf die Stadtobrigkeit, die ja kaum eines Vorwandes bedurfte, um die Apostel als Unruhestifter mit Gewalt hinwegzutreiben (Apg. 13, 50ff.).

Lukas selbst berichtet von diesem Vorfall ausführlicher, ohne Zweifel weil er dieses, nach seiner Meinung wohl erste derartige Erlebnis der Zeugen typisch findet für das, was sich nach ihm von nun an immer wiederholt: Glaube geborener Heiden, Eifersucht der Juden, Absage des Apostels, Bildung einer gemischten Gemeinde, Verfolgung der Zeugen, des Paulus zumal, durch die Synagoge. Aber ähnliche Vorgänge müssen sich im Wirken des Paulus von Anfang an abgespielt haben, so gewiß als dieses von Anfang an, von der Synagoge ausgehend, auch Nichtjuden erreichte.

Nur möchten wir bezweifeln, daß es von Anfang an auch vorgekommen, daß Paulus sich derart ausdrücklich von der in sich gespaltenen Synagoge losgesagt und eine offene Predigt direkt für Heiden begonnen, indem er die Gläubiggewordenen aus Juden und Proselyten zu dem aus früheren Heiden gebildeten Gros der Gemeinde überzutreten nötigte, wie dies in Galatien und Thessalonich, in Korinth und Ephesus (*ἀποστὰς ἀπ' αὐτῶν ἀφώρισεν τοὺς μαθητάς* Apg. 19, 9), ohne Zweifel der Fall war. Es würde in diesem Falle der Vorwurf, den wir doch erst bei seiner letzten Anwesenheit in Jerusalem gegen ihn erhoben sehen: *ὅτι ἀποστασίαν διδάσκεις τοὺς κατὰ τὰ ἔθνη πάντας Ἰουδαίους* (Apg. 21, 21), sein Wirken von vornherein begleitet und in der Urgemeinde die schärfste Opposition gegen ihn wachgerufen haben, statt daß wir dieselbe nach Gal. 1 lange Jahre hindurch mit Lobpreis Gottes des Wirkens des Paulus gedenkend finden. Blickt er vielmehr Gal. 5, 11 selbst zurück auf eine Zeit, wo er *περιτομὴν ἔτι ἐκήρυσσεν*, so scheint uns dies darauf zu verweisen, daß er selbst damals den Zusammenhang mit der Synagoge noch so fest hielt, daß er wohl, wie er auch später noch unter Juden um der Juden willen am gesetzlichen Leben hielt (1 Kor. 9, 20), so auch andere zum Anschluß an israelitisches Leben vermochte, sei es nur um der Liebe willen, die alles opfert, um Anstoß zu vermeiden, sei es gar mit Rücksicht auf den *Χριστὸς κατὰ σάρκα* (2 Kor. 5, 16), der ja ein *διάκονος περιτομῆς* wurde um der Wahrhaftigkeit Gottes willen, um zu bestätigen die den Vätern gegebenen Weissagungen (Röm. 15, 8). Es wäre in diesem Falle immer noch ein ganz anderes gewesen, was er that, als was die Aufforderung zur Übernahme der Beschneidung, wie sie seit der judaistischen Invasion in Antiochien (Apg. 15, 1) oft genug an heidnische Christen erging, wollte und bedeutete.

Wir können uns vielleicht hier auch auf die von Paulus selbst vollzogene Beschneidung des Timotheus (Apg. 16, 1 ff.) berufen. Derselbe gehörte nach jüdischer Auffassung als Sohn einer israelitischen Mutter, wenngleich eines heidnischen Vaters, der jüdischen Religion zu und war ohne Zweifel wirklich in dieser aufgewachsen (2 Tim. 3, 15), aber ohne der Beschneidung teilhaftig geworden zu sein. Ihn beschnitt Paulus, als er den in den christlichen Ge-

meinden von Lystra und Ikonium schon mit Auszeichnung bekannten Jüngling unter seine Begleiter aufnahm, *διὰ τοὺς Ἰουδαίους τοὺς ὄντας ἐν τοῖς τόποις ἐκείνοις· ᾔδεισαν γὰρ ἅπαντες τὸν πατέρα αὐτοῦ ὅτι Ἕλλην ὑπῆρχεν.* Diese offenkundige Thatsache eben mußte immer wieder den Verdacht wecken, daß der rechtlich der israelitischen Religion Zugehörige sich doch im wichtigsten Stücke der gesetzlichen Verpflichtung entzogen habe. Wie sehr dies seiner Brauchbarkeit für des Apostels Missionspraxis im Wege gestanden hätte, liegt auf der Hand. Paulus beschneidet ihn daher nicht, um ihn zum vollen Christen, sondern um ihn zum brauchbaren Mitarbeiter zu machen. Daß er überhaupt in der frühern Periode seines Wirkens unbeschnittene Mitarbeiter und Reisegenossen gehabt, wie sie in seiner letzten Zeit aus begreiflichen Gründen weitaus überwogen (vgl. Kol. 4, 10ff.), möchten wir bezweifeln. Auch die Erwähnung des Hellenen Titus Gal. 2, 1. 3 führt keineswegs darauf, ihn schon damals als ständigen Genossen des Apostels zu betrachten, wenn er dies überhaupt je gewesen ist, und nicht vielmehr nur späterhin zeitweise in dessen Gefolge und Dienst trat.

Für ein länger ausgedehntes Festhalten des Paulus an der Gemeinschaft der jüdischen Synagoge scheint uns endlich der Katalog seiner Leiden und Gefahren in Betracht zu kommen, welchen Paulus, vom eitlen Selbstruhm seiner Gegner genötigt, den Korinthern gegenüber 2 Kor. 11, 23ff. entwirft. Liegt es auf der Hand, daß jene Fülle von Fährlichkeiten in Wüsten und Städten, zu Lande und zu Wasser, wobei er einmal Tag und Nacht im Abgrund zugebracht, eine viel längre Missionswirksamkeit voraussetzt, als der Bericht der Acta ahnen läßt, so scheint uns vor allem für das *ὑπὸ Ἰουδαίων πεντάκις τεσσεράκοντα παρὰ μίαν ἔλαβον* bei der spätren Art des apostolischen Wirkens kaum eine Stelle zu sein. Handelt es sich doch um den wiederholten Vollzug der vom Gesetze (Deut. 25, 3) vorgesehenen Bestrafung eines israelitischen Mannes, vom israelitischen Richter auf ordentliche Anklage hin verhängt. Und zwar war nach jüdischer Praxis und Lehre jedes Synagogengericht für Verhängung und Vollziehung dieser Strafe zuständig. So erzählt Paulus selbst, daß er vordem

die judäischen Christusgläubigen *κατὰ πάσας τὰς συναγωγὰς πολλάκις τιμωρῶν αὐτοὺς* zur Lästerung des Namens Jesu gezwungen habe (Apg. 26, 10).

Wie aber hätte es wohl zu solchem Verfahren dem Apostel gegenüber noch kommen können, nachdem dieser ein- für allemal bereit war, sofort beim Zutagetreten des Unglaubens und der Lästerung seitens der Judenschaft den Staub seiner Füße wider die des messianischen Heiles Unwürdigen abzuschütteln und sich zu den Heiden zu wenden! Von da an mußten die Juden andere Mittel anwenden, wenn sie ihm beikommen wollten. Gegen Vergewaltigung wider seinen Willen bot ihm obendrein sein römisches Bürgertum kräftigen Rückhalt. So lange er dagegen festhielt an der Synagoge, mußte er sich auch ihren Strafen unterwerfen, wie sich die Apostel Apg. 5, 40 willig dem Urteil des Synedriums beugen. Da mag denn das Zeugnis von Jesu Messianität, das er dem *ἀνάθεμα Ἰησοῦς* der Synagoge entgegensetzte, oft genug zu einem Verfahren gegen ihn Anlaß gegeben haben, bei dem gesetzesstolze Bigotterie sich so wenig verleugnete, daß auch ihm die traditionelle Sitte, welche, um das „nicht mehr als vierzig“ des Gesetzes ja nicht zu übertreten, nur neununddreißig Streiche aufzählen ließ, zugute kam.

Daß die apostolische Mission des Paulus, wie äußere, so auch innere Perioden und Etappen gehabt, die sich speziell rücksichtlich seines Verhaltens zum Judentum voneinander abheben und in ihrer Folge den Fortschritt von einem immer noch von nationalen Rücksichten und Empfindungen beeinflußten Evangelium zum vollen freien rückhaltlosen Universalismus darstellen, dafür glauben wir endlich noch eine letzte Instanz geltend machen zu sollen. Es ist die Höhe seines Wirkens, die, möchten wir sagen, klassische Periode seines Lebens, in welcher der Ertrag aller der Erfahrungen, welche er in fast jahrzehntelangem Kampfe und Ringen gemacht, den letzten Jahren seiner Freiheit zugute kam, aus der die ersten uns erhaltenen Briefe des Apostels uns über sein innerstes Leben, sein Denken und Streben authentischen Aufschluß geben. Sie und alle spätren echten Paulusbriefe sind insonderheit Denkmäler des innigen Verhältnisses, welches zwischen dem Apostel und den von ihm be-

gründeten Gemeindekreisen bestand, und welches vor allem auf seiner Seite sich als ein väterliches Teilnehmen an Freud' und Leid seiner Kinder, insbesondere aber auch als ein heiliger Eifer um die Erhaltung dieses Verhältnisses kundgiebt, welche wieder davon abhängig blieb, ob die Gemeinden unverbrüchlich festhielten an der „Wahrheit des Evangeliums", dem Evangelium des Geistes und der Freiheit, das nicht am Fleisch hing und jeden Gesetzeszwang abwies, wie es Paulus seinen Gemeinden nicht nur gebracht, sondern auch erkämpft hatte (Gal. 2, 5).

Alle die Gemeinden aber, denen gegenüber er in diesen Briefen sich ausspricht, gehören dem letzten Kreise seines Missionswerkes an oder liegen gar, wie Rom und Kolossä, in gewissem Sinne noch über denselben hinaus. Der ganze Kreis früher gestifteter Gemeinden, insonderheit die cilicischen und syrischen, ja selbst die mit Barnabas gemeinsam gegründeten der sogen. ersten Reise, gehen, so scheint es, völlig leer aus[1]). Ja wir würden aus jenen Briefen gar nicht einmal erfahren, daß Barnabas und Paulus je gemeinsam missionierend gewirkt, nur ihre beiläufige Nebeneinanderstellung 1 Kor. 9, 6 und die Gal. 2 erwähnten Dinge würden auf eine gewisse Solidarität beider schließen lassen (vgl. auch Kol. 4, 10). Von dem heidenapostolischen Missionswerk des Paulus in Syrien und Cilicien aber wüßten wir überhaupt nur aus jener gelegentlichen Äußerung (Gal. 1, 21 ff.), wenn nicht die Adresse des sogen. Aposteldekrets Apg. 15, 23: *τοῖς κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν καὶ Συρίαν καὶ Κιλικίαν ἀδελφοῖς τοῖς ἐξ ἐθνῶν* den Beweis böte, daß es sich in Jerusalem um ein Abkommen betreffs dieses weiten Gemeindekreises gehandelt, über den also wohl damals die Verkündigung noch nicht hinausgeschritten war und der in Jerusalem nach V. 25 als ein dem Barnabas und Paulus gemeinsames Arbeitsfeld angesehen worden zu sein scheint, von Paulus aber noch im Galaterbrief wesentlich als Ertrag seines Missionswirkens in Anspruch genommen wird, sofern er sich Gal. 2 keines-

1) Die auch neuerdings wieder vertretene Auffassung, als sei der Galaterbrief an die Gemeinden Pisidiens und Lykaoniens gerichtet, halten wir nach wie vor für eine Verirrung.

wegs so ausdrückt, als ob er Barnabas mit sich in eine Linie stellte.

Wie nun, hat der Apostel späterhin alle diese Gemeinden vergessen? Hat er etwa sie, weil indessen mündig geworden, der apostolischen Sorge für entwachsen angesehen? Aber wie würde er dann unter seines Lebens und Amtes Lasten die *μέριμνα πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν* anführen? — Oder hat er auch an jene Briefe geschrieben, wie an die Thessalonicher, Galater, Korinther, Philipper, nur daß dieselben sämtlich untergegangen wären? Ein seltsamer Zufall gewiß, und schon darum unwahrscheinlich, weil auch Lukas von solchen Briefen schwerlich gewußt hat: wie hätte er sonst diese erste grundlegende Periode des Wirkens des Apostels mit Stillschweigen übergehen können?

Es bleibt somit wohl nur übrig anzunehmen, daß Paulus, als er nach Auflösung seiner Arbeitsgemeinschaft mit Barnabas über den in Rede stehenden Kreis hinaustrat, um nun ganz den im bisherigen Wirken gewonnenen theoretischen und praktischen Erkenntnissen zu folgen, auch mit Bewußtsein von einer weitren direkten Beeinflussung dieses Gemeindekreises absah. Dies aber dürfte sich wohl nur so erklären, daß die Grundsätze, nach denen er hüben und drüben das praktische Leben der Gemeinden gestaltet, nicht mehr völlig dieselben waren. Hat er für den syrisch-cilicischen Kreis die Proklamierung der Proselytengesetze als verbindlich für die Heidenchristen (nicht etwa nur als einen apostolischen Ratschlag, als consilium evangelicum, vgl. V. 28), wie es scheint, ohne Kampf seinerseits acceptiert, so muß dieses Abkommen keine Verleugnung seiner eigenen damaligen Praxis bedeutet, diese vielmehr im wesentlichen bestätigt haben. Nun aber erscheint das Urteil der Urapostel im Zusammenhange von Apg. 15 nicht sowohl als eine Konzession an judenchristliche Bedenklichkeit, als nach des Jakobus Motivierung (V. 21) als eine Rücksicht auf die Verbreitung und Bedeutung, welche die synagogale Verkündigung des Gesetzes in jenen Landstrichen gewonnen, also als eine Rücksicht auf das Judentum. Somit muß auch des Paulus Verkündigung in diesen Landstrichen noch ganz anders auf dieses Rücksicht genommen haben, als er es späterhin thut.

Denn das steht auf Grund der Erörterungen, welche Paulus späterhin der Frage nach der Lebensgestaltung gemischter Gemeinden widmet, außer Zweifel, daß er das sogen. Aposteldekret nur als ein territoriales Abkommen betrachtet hat, das ihm für seine Wirksamkeit auf weitren Feldern nichts auferlege, ihn persönlich in keiner Weise binde, wenn auch auf andrer Seite die Neigung bestanden haben mag, die Vereinbarung als generell gültig zu betrachten (Apg. 21, 25). Nur so versteht sich das ἐμοὶ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προςανέθηκεν (Gal. 2, 6); nur so die Nichterwähnung des Dekrets seitens des Apostels, so oft er auch in die Lage kommt, über die in demselben entschiedenen Fragen sich zu äußern.

So bestätigt sich uns von allen Seiten die im Bisherigen durchgeführte Ansicht, daß in dem Urteil, welches wir den Apostel im ersten Thessalonicherbriefe über das Judentum fällen sahen, zwischen einer dem Apostel von Anfang an feststehenden, für sein Berufsbewußtsein grundlegenden Auffassung von der Sünde und der Verwerfung der jüdischen Nation als solcher, und zwischen dem Ausdruck seiner gegenwärtigen Stimmung, wie sie die Folge langjähriger Auseinandersetzung mit dem Judentum war, zu unterscheiden sei. Diese Stimmung tritt zutage in der Schärfe des Ausdrucks, in der persönlichen Zuspitzung des Gegensatzes, endlich in der kategorischen Ausdehnung jenes Verwerfungsurteils über das Judentum, wie es in aller Welt sich als dasselbe bewiesen und fort und fort beweise. Wie die Worte 1 Thess. 2, 14 ff. lauten, scheinen sie auf einen Verfasser schließen zu lassen, der nie eine Spur von Sympathie mit diesem Volke empfunden hat, der diesen „Juden“ — der Ausdruck findet sich an unserer Stelle zum erstenmal zur Bezeichnung des der christlichen Gemeinde feindseligen Judentums — mit seinem ganzen Empfinden feindselig gegenüber steht. Wir wüßten in der ganzen antijudaistischen Litteratur des zweiten Jahrhunderts, vom Neuen Testament ganz zu schweigen, keine schärfre, schneidigere Anklage gegen die gesamte Nation aufzuweisen. Wer so schrieb, der scheint wirklich den Namen des ἐχθρὸς ἄνθρωπος, des Volksfeindes, mit dem die Pseudoklementinen ihren Magier, des Paulus Maske, bezeichnen, verdient zu haben. War er aber ein geborener Jude, so mußte es ihm gelungen sein, jedes Mitgefühl

mit dem doch immerhin tragischen Geschick seines Volkes zu ersticken, bis dahin, daß er auf das Gericht, das über dasselbe ergangen, mit dem Ausdruck scheinbarer Befriedigung zu blicken vermochte.

Dazu ist innerhalb der paulinischen Litteratur die erwähnte Stelle nicht die einzige, welche eine hochgradige Verstimmung, ja Verbitterung gegen das Judentum fühlen läßt. Um nicht weiter davon zu reden, daß Paulus auch sonst noch den Ausdruck „Juden" in ähnlicher Weise wie 1 Thess. 2, 14 benutzt, nämlich nicht zur Bezeichnung der Nationalität an sich, sondern mit dem Nebensinn, daß diese Nation sich vom Glauben an Christus ausgeschlossen habe und der Gemeinde fremd und feindlich gegenüberstehe (1 Kor. 1, 22 f.; 10, 32. 2 Kor. 11, 24. vgl. Apg. 25, 10) (ein Sprachgebrauch, der naturgemäß späterhin in der Kirche üblich wurde und von dem rein objektiven nationalen Gebrauche des Wortes, wie er sich in historischer Darstellung sowohl bei Josephus wie bei Philo findet und natürlich auch bei Paulus ganz ebenso überwiegt, wie im übrigen Neuen Testamente, streng zu scheiden ist), so kommt in dieser Hinsicht vor allem die Art in Betracht, wie der Apostel in seinen Briefen den Ansprüchen des Judentums, vor Gott einen Vorzug zu haben, entgegentritt. Man kann es freilich nicht anders erwarten, als daß der große Zeuge für der Menschen Schuld und Gottes freie Gnade Eifer und Nachdruck beweist, sobald es gilt, die Bollwerke eingebildeter Vorzüge, hinter welche sich menschliche Selbstgerechtigkeit so gern versteckt, niederzureißen (2 Kor. 11, 4 ff.); und daß der Mann, welcher nun Jahrzehnte hindurch diesen Kampf jüdischer Unbußfertigkeit gegenüber kaum mit anderem Erfolge geführt, als daß sich das Judentum gegen das Wort verhärtete, gegen den Zeugen arbeitete, nicht gerade zart mit seinen Gegnern umzugehen sich gewöhnte, ist auch nur natürlich. Aber bezeichnend ist es doch, daß Paulus, wenn er mit Röm. 2, 1 vom Nachweise der Verschuldung des Heidentums übergeht auf die Menschen, die sich über solche Versündigungen in selbstgerechtem Absprechen erhaben denken, sofort auch schon das Bild des Juden als des Typus solcher Gesinnung vor Augen hat und noch ehe er ihn speziell anredet (vgl. vielmehr V. 9 ff.), doch schon seine Charakteristik giebt:

den scheinheiligen Widerspruch von Wort und That (V. 3, vgl. V. 21 ff.), seine unbußfertige Verkennung der göttlichen Langmut (V. 4 f.), seine Ränkesucht und seinen Widerspruchsgeist (V. 8).

Unmöglich aber kann man die Schärfe der Ironie verkennen, mit welcher dann Paulus zum direkten Verhör des Juden übergeht: „Wenn aber du dir den Namen Jude beilegst und dir ein Ruhekissen machst aus dem Gesetze und dich Gottes als deines Nationalgottes rühmst und seinen Willen erkennst und entscheidest, was recht und unrecht sei, als unterwiesen aus dem Gesetz, ferner dir zutraust ein Führer der Blinden, ein Licht derer, die im Finstern wandeln, ein Unterweiser der Unverständigen, ein Lehrer der Unmündigen zu sein, der alle Erkenntnis und Wahrheit im Gesetz leibhaftig besitze" — — der Eifer, mit dem der Schreiber seinen Gegner zu entlarven wünscht, läßt ihn den angefangenen Satz nicht einmal vollenden, und emphatisch fährt er fort: „der du also den andren lehrst, lehrst dich selbst nicht? der du gegen den Diebstahl predigst, stiehlst? der du den Ehebruch untersagst, brichst die Ehe? der du vor den Götzen dich entsetzst, verübst Tempelraub? der du dich des Gesetzes rühmst, schändest Gott durch des Gesetzes Übertretung? der Name Gottes wird um euretwillen verlästert unter den Heiden, wie geschrieben steht" (V. 17—24).

Wohl weiß ja auch Paulus von einem Ehrennamen des „Juden" (V. 28 f.), aber dann ist es nicht die nationale, sondern die religiöse Bedeutung desselben, wie ihm die Etymologie des Wortes: *οὗ ὁ ἔπαινός ἐστιν ἐκ τοῦ θεοῦ* dieselbe an die Hand giebt. In diesem Sinne aber hat kein Mensch Anspruch auf den Namen auf Grund seiner Geburt, da des wahren *Ἰουδαῖος* Ehre eben *οὐκ ἐξ ἀνθρώπων* stammt. Jenes *ἐπαναπαύεσθαι νόμῳ* aber — welche Verkehrung und Verkennung des Gesetzes, das nicht besessen, sondern gethan sein will: *οὐ γὰρ οἱ ἀκροαταὶ νόμου, ἀλλ' οἱ ποιηταὶ δικαιωθήσονται* (V. 13)! Wie es aber in dieser Hinsicht mit den Juden stehe, sagt V. 23. So ist auch das *καυχᾶσθαι ἐν θεῷ* nur scheinbar Erfüllung des Wortes Jeremias 9, 23; es beruht auf dem Wahne, daß *Ἰουδαίων ὁ θεὸς μόνον* (Röm. 3, 29), während sich nur Gottes rühmen kann, wer es thut auf Grund der Rechtfertigung *διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ*

Χριστοῦ (5, 11, vgl. Phil. 3, 3). Auch das γινώσκειν τὸ θέλημα und das δοκιμάζειν τὰ διαφέροντα gesteht ja Paulus dem Juden nicht wirklich zu, da es vielmehr des Christen Beruf und Vorrecht ist (12, 2. Phil. 1, 10). Zu dem auf eitler Selbstüberschätzung beruhenden Lehrer-sein-wollen, einem charakteristischen Stück jüdischer Arroganz vgl. man Jak. 3, 1 und beachte, welcher Spott sich in der Häufung der verschiedenen Bezeichnungen für den gleichen Anspruch ausspricht. Daß aber der Apostel, welcher allein in Jesu Christo die Verkörperung der göttlichen Weisheit erblickt (1 Kor. 1, 24. Kol. 2, 3), in der apokryphen (Sir. 24, 32 ff.) Vorstellung, daß dieselbe im Gesetzeswort ihre μόρφωσις gefunden, nur jüdische Überhebung erblicken kann, sollte man auch nicht bestreiten. Es muß ferner Paulus mit recht offenkundigen Thatsachen rechnen, wenn er Diebstahl, Ehebruch und Tempelraub als Thaterweise jüdischer Verschuldung anführen kann. Daß er aber diese Vergehungen so ohne weiteres dem „Juden" auf sein Schuldkonto setzt, beweist gewiß für ein Empfinden, dem es mit der moralischen Vernichtung der jüdischen Arroganz voller Ernst ist. Dem Juden aber war als Inbegriff aller Sünden nichts schrecklicher als die ἀνομία, die Gesetzwidrigkeit, von speziellen Sünden aber stand ihm die Lästerung des Namens Gottes obenan. Nun, er ist des einen wie des andren selbst schuldig, indem er Gottes Ehre durch seine Übertretung schändet. Lästert er selbst nicht, so bringt er andre zum Lästern; denn warum lästern die Heiden den Gott Israels, als wegen der Sünden des letztren?

Der Apostel kann glücklich sein, daß nicht er, sondern die Schrift selbst es ist, welche letztres ausspricht (Jes. 52, 6). Er hätte sich sonst eines Vergehens schuldig gemacht, welches nach jüdischer Anschauung kaum leichter wog als Gotteslästerung: der Lästerung Israels. Deshalb war ja, wie die Legende sagt, der Prophet Jesaias erst gestorben, als die Säge, mit der man ihn von unten auf zerschnitt (vgl. auch Hebr. 11, 37), seinen Mund erreichte, mit dem er Israel gelästert haben sollte, während Jeremias noch im Himmel Auszeichnung genießt, weil er gebetet für sein Volk (Jebamoth 49 b. 2 Makk. 15, 14). Aber um so energischer bedient sich auch Paulus des Mittels, die Schrift, das Gesetz (Röm.

3, 19) gegen das Judentum als Zeugen aufzurufen, da anderes Zeugnis vor ihm nichts galt. Diesen Zeugen aber muß es annehmen. *Οἴδαμεν δὲ*, so sagt der Apostel mit Berufung auf eine dem jüdischen Bewußtsein feststehende Thatsache (vgl. Joh. 9, 31), *ὅτι ὅσα ὁ νόμος λέγει τοῖς ἐν νόμῳ λαλεῖ.* Und nun sammelt er aus Psalmen und Propheten, was ihm irgend geeignet schien, dem die Erkenntnis Gottes in Christo verwerfenden (V. 10—12), sowie dem lästernden und verfolgenden Judentum (V. 13—17) den Mund zu schließen (V. 19). Schwerlich aber hat je vor ihm einer Worte wie Ps. 140, 3; 10, 7. Jes. 59, 7f. auf das Judenvolk in Bausch und Bogen bezogen, dasselbe in stärkster Weise der Falschheit und der Mordgesinnung zeihend. Dazu würde wohl auch den Apostel weder der oben angeführte hermeneutische Kanon noch das Bewußtsein, die Sache der göttlichen Gerechtigkeit gegen ein ungerechtes Volk zu führen, allein schon vermocht haben, wenn nicht eben auch eigenes Erfahren ihrer giftigen Lästerung, ihrer listigen Anschläge und ihres fanatischen Blutdurstes (vgl. Joh. 16, 2) auch bei ihm ein bittres Empfinden zurückgelassen hätte.

Aber charakteristisch bleibt es, daß er es der Schrift überläßt, diesem seinen innersten Empfinden Ausdruck zu geben. Und dieses Verfahren setzte er konsequent fort, wo es sich um das letzte, schärfste Endurteil über die einst erwählte Nation handelt. So ist es nicht Zufall, wenn im Römerbrief nacheinander gerade die größten Männer der israelitischen Vergangenheit, der Stolz der Nation, sich erheben, um mit Anklage und Verurteilung, ja mit Verwünschung das Zorngericht Gottes über sein Volk zu bezeugen. Gleich mit Moses, dem ersten der Propheten (10, 19 *πρῶτος Μωϋσῆς*) beginnt die Reihe. Er, auf dessen Fürsprache das Judentum hoffte (Joh. 5, 45), bezeugt das Eingehen der Heiden vor Israel. Den Elias stellt Paulus dar, wie er als Ankläger seines Volkes vor Gott auftritt (*ἐντυγχάνει τῷ θεῷ κατὰ τοῦ Ἰσραήλ*). Jesaias aber spricht nicht etwa mit einfachen Worten, sondern mit mehr als erhobener Stimme (*κράζει*) das Urteil aus, das des Volkes Dezimierung verkündet (9, 27), um endlich (10, 30) vor dem nach judäischem Maßstab maßlosen Wagnis nicht zurückzu-

schrecken (ἀποτολμᾷ καὶ λέγει), die Annahme eines neuen Bundesvolkes und die Verwerfung des alten wegen seines hartnäckigen Ungehorsams zu proklamieren. Am weitesten aber geht es, wenn Paulus die Fluchformeln des 69. Psalms als von David gegen Israel geschleudert betrachtet: „es werde ihr Tisch ihnen zur Falle und zum Fange und zum Anstoß und ihnen zur Vergeltung; verlöschen sollen ihre Augen, daß sie nicht sehen; und ihren Nacken krümme fort und fort“ (11, 9 f.).

Man könnte mit Neueren fragen, ob denn solche Worte, das letzte zumal, das nach dem Citat von Jes. 29, 11 in V. 8, welches die Thatsache der Verstockung des Judentums hinlänglich bezeugt, gut entbehrt werden könne, authentisch seien, ob es überhaupt denkbar sei, daß der Apostel so empfunden, daß er solcher Empfindung Ausdruck gegeben in einem Zusammenhange, in dem er sonst vielmehr die Lichtstrahlen sammelt, die ihm über seines Volkes Zukunft leuchten. Aber gerade den Psalmen sahen wir den Apostel auch 3, 10 ff. die schärfsten Worte gegen das Judentum entnehmen — was Wunder, daß mit seiner Fluchformel nun auch David der letzte in der Reihe der Zeugen ist, die Paulus sich wider das Volk erheben läßt. Er war sich dabei nur bewußt, das Urteil der Schrift rückhaltelos geltend zu machen, wie er es verstand. Aber eben daß er die Schrift so las, so verstand, so benutzte, beweist, wie sein Erfahren sein Denken, Verstehen und Empfinden beeinflußt hat. Wer mag sich darüber verwundern?

Die Gewohnheit des Paulus, die Propheten für sich sprechen zu lassen, wenn es galt, Anklage wider das eigene Volk zu erheben oder gar seine Verwerfung auszusprechen, tritt auch in den Acta zutage. So in der Synagogenpredigt im pisidischen Antiochien 13, 41. 47, so vor allem in der letzten direkten Auseinandersetzung mit Juden, die wohl Paulus überhaupt gehabt, nämlich mit der Judenschaft Roms 28, 26. Es lag ja auch eine derartige Verwendung des Schriftwortes an sich so nahe, wie sie denn noch heute unzweifelhaft dem homiletischen Schriftgebrauche eigen ist. Also nicht das Daß, sondern das Was und das Wie kommen hier in Betracht. Und nach dieser Hinsicht bot uns unser Überblick genug des Bemerkenswerten.

Mit welchen Augen aber Paulus den Widerspruch, den er innerhalb des Judentums überall gegen die Verkündigung der Wahrheit gefunden (1 Thess. 2, 15 f.), besonders aber die Christenfeindschaft, die er am Zentrum desselben, in Jerusalem, kennen gelernt, hinsichtlich ihrer Tragweite betrachtete, das können wir am besten aus der Stelle vom Antichristen 2 Thess. 2, 3 ff. ersehen, auch wenn der Apostel hier, auf frühere mündliche Aussprüche zurückverweisend, sich nicht direkt auf das ungläubige Judentum bezieht. Es handelt sich bei jener Darstellung um einen weltumfassenden Vorgang, durch welchen die gesamte lebende Menschheit für das Gericht Gottes reif wird (V. 12), indem dieselbe, soweit sie das Wort der Wahrheit zu ihrer Errettung nicht annahm (V. 10), einer Macht der Verführung verfällt (V. 9—11), in welcher sich die Sünde gewissermaßen verkörpert (V. 3. 7 f.), so daß ihr persönlicher Träger sich selbst die Majestät Gottes beilegt (V. 4). Diese widergöttliche Bewegung wird auch in die Gemeinde Christi hinübergreifen und einen Abfall zuwege bringen (V. 3 *ἡ ἀποστασία*), sie hat jedoch ihren Sitz in Jerusalem, im Tempel Gottes, wo der *ἀντικείμενος* seinen Thron aufrichten wird (V. 4), also im Judentum.

Dort also, speziell in Jerusalem, sieht der Apostel das *μυστήριον τῆς ἀνομίας* sich schon bethätigen (V. 7), welches zuletzt in der persönlichen Erscheinung des *ἄνομος* zutage tritt (V. 8), wenn *τὸ κατέχον*, wenn *ὁ κατέχων ἄρτι* beseitigt sein wird (V. 6 f.). Bedenken wir nun, wie die *παρουσία* jenes *ἄνομος* V. 9 f. ganz augenscheinlich als ein Gegenstück zu der Erscheinung Jesu geschildert wird, indem er kommt in des Satans Wundermacht, wie einst Jesus in der seines Vaters; wie ferner er in der ungläubigen Welt die Anerkennung findet, die Jesus nicht gefunden und die auch das apostolische Zeugnis von ihm nicht bewirkt hat; wie endlich er bei des Herrn Wiederkunft von diesem, als Widersacher Gottes und seines Christus, nach Jes. 11, 4 persönlich vernichtet wird (V. 8), so ist es wohl außer Frage, daß wir es nach Paulus mit einer nahe bevorstehenden widergöttlichen und antichristlichen Realisierung des jüdischen Messianismus zu thun haben.

Dieser hat mit seiner unklaren Vermischung des Fleischlichen und des Geistlichen, des Religiösen und Politischen nicht nur zur Verwerfung Jesu geführt und treibt fort und fort zur Verfolgung seiner Bekenner, sondern er ist, die Seele des Volkes vergiftend, zur unsichtbar wirkender Macht geworden, die dasselbe dem Verderben entgegentreibt. Er wird einmal seinen persönlichen Träger ausgebären, eine Persönlichkeit, in welcher er sich gewissermaßen verkörpert. Laß nur erst die Weltmacht, welche solche Regungen bis dahin im Zaume hält, das Reich Edoms, wie die Juden das römische Reich benannten, zerfallen sein, indem sich dessen Glieder gegen das eigene Haupt kehren, so wird jene auf dem Plan sein, und die Welt mit dem Zauberglanz ihrer Erscheinung bestricken, daß sie, ihrer Götter und Götzen vergessend, dem im Tempel Gottes Thronenden göttliche Ehre erweist, wie sie sie den Cäsaren zu erweisen gewohnt war. Dann hat das Judentum, was es wollte. Der Apostel aber müßte ein schlechter Kenner besonders auch jener „Myriaden" von jüdischen Christen (Apg. 21, 20) gewesen sein, wenn er nicht erkannt hätte, daß für viele derselben eine solche Erfüllung jüdischer Hoffnungen nicht verfehlen würde, sie vom wahren Christus zum Antichristen hinüberzuführen.

So also dachte er sich den „Abfall vom Bunde" erfolgend, von welchem Daniel (11, 30) geredet, wie denn nach Matth. 24, 12. 24 auch Jesus denselben in seine Gemeinde verlegt hatte, nur daß das Christuswort, wie es die judenchristliche Tradition gestaltet hat, unsrer Vermutung nach unter dem *πληθυνθῆναι* der *ἀνομία* den überwiegenden Einfluß verstand, den in der Christengemeinde mehr und mehr die paulinische, gesetzesfreie Richtung gewann, welcher ja thatsächlich einen Teil des Judenchristentums in die nationale Gemeinschaft zurückfallen ließ (vgl. Hebr. 10, 25 und die ganze Tendenz jenes Briefes). Paulus, dem das Verhalten des Judentums von vornherein *ἀνομία*, ein Freveln am Bunde war, sieht sich dasselbe im Schoße des Judentums vollenden und den nicht wahrhaft gläubigen Teil der Christengemeinde mit sich fortreißen.

Es liegt auf der Hand, wie nahe es für seinen Standpunkt bei seiner Kenntnis der Verhältnisse lag, der nach dem Zeugnis

von 1 Joh. 2, 18 in der Gemeinde lebenden Erwartung eines „Antichristus" die vorliegende Fassung zu geben, zu welcher ihm neben Stellen wie Jes. 11, 4 vor allem Daniel (bes. 11, 30 ff., doch vgl. auch 9, 27; 12, 11), endlich aber wohl auch Worte Christi das Material boten. Unleugbar erscheint vor allem die sich von hier aus eröffnende Perspektive auf die Zukunft des Judentums als die Konsequenz der Betrachtung des bundbrüchigen Volkes, wie wir sie im Bisherigen durchgeführt fanden. Daß es schwer hält, ja wohl unmöglich ist, dieselbe mit der ganz andersartigen auszugleichen, der wir besonders Röm. 11 begegnen, räumen wir willig ein. Sie kann aber im zweiten Thessalonicherbriefe nicht befremden, wenn wir im ersten den Satz lesen: *ἔφθασεν δὲ ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος*.

Daß die Ereignisse, welche das Leben des Apostels während der in Rede stehenden schriftstellerischen Periode desselben begleiteten, ein Nachlassen der Spannung, welche sein Empfinden den Juden gegenüber in den bisher in Betracht gezogenen Äußerungen bekundet, sollten zuwege gebracht haben, ist nicht zu erwarten. Wie wir es in Thessalonich, in Korinth sahen, so hält der Apostel es auch noch in Ephesus, der letzten Station der sogen. zweiten Reise, welche dann der eigentliche Mittelpunkt der sogen. dritten Reise ward: mit dem Besuch der Synagoge beginnt er seine Wirksamkeit (Apg. 18, 19; 19, 8). Und es muß ihm daselbst beschieden gewesen sein, in größerem Frieden, als gewöhnlich, seines Berufes zu warten, wenn er drei Monate hindurch, ohne allzu bedeutenden Widerspruch, in der Synagoge zu arbeiten vermochte. Dann aber ging es auch hier, wie überall: Widerstand und Lästerung, die ihn nötigte, die messianische Gemeinde von der Synagoge abzulösen (V. 9 *ἀποστὰς ἀπ' αὐτῶν ἀφώρισεν τοὺς μαθητάς*) und seine Predigt an einem anderen Orte fortzusetzen.

Damit aber scheint der alte Gegensatz auch hier in besondrer Schärfe entbrannt zu sein. Die Fortdauer der jüdischen Verfolgung, die nun schon sein halbes Leben erfüllte, bezeugt das *τί ἔτι διώκομαι* des Galaterbriefes (5, 11). Auch trifft diese Verfolgung nicht bloß ihn, sondern die christliche Gemeinde überhaupt, indem sich das Verhältnis des Ismael, des nach dem Fleisch ge-

zeugten Sohnes der Sklavin, zu Isaak, dem geistlich erzeugten Sohne der Freien, in dem Verhältnis der Kinder Abrahams nach dem Fleisch zu dem geistlichen Samen erfüllt: *ὥσπερ τότε ὁ κατὰ σάρκα γεννηθὲς ἐδίωκεν τὸν κατὰ πνεῦμα, οὕτως καὶ νῦν* (4, 29). Was aber bedeutet diese Typologie einem Volke gegenüber, welches in die Zugehörigkeit zu den Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob seinen Stolz setzte, während ihm Ismael und Edom Typen des Weltreichs, des „Reichs des Bösen" bildeten! Wie schneidig ist V. 25f. die rein gegensätzliche Fassung des himmlischen und des irdischen Jerusalem, wie bitter für die freiheitsstolzen Abrahamiden (Joh. 8, 32[b]) das Urteil über dieses: *δουλεύει μετὰ τῶν τέκνων αὐτῆς* (V. 25), und vor allem das wiederum als das Urteil der „Schrift" abgegebene Schlußurteil, das diese Nation vom messianischen Erbe ausschließt: *ἔκβαλε τὴν παιδίσκην καὶ τὸν υἱὸν αὐτῆς* (V. 30).

Im ersten Korintherbriefe spricht sich Paulus ausdrücklich über seine Lage in Ephesus aus: es sei ihm da eine Thür aufgegangen, groß und bedeutend, *καὶ ἀντικείμενοι πολλοί* (16, 9). Schon war er einmal glücklich einer Todesgefahr entgangen, die selbst in seinem an derartigen Ereignissen so reichen Leben einzigartig dastand und deren er doch nur Erwähnung thut, um den Trost der Hoffnung der Auferstehung fühlbar zu machen: *εἰ κατὰ ἄνθρωπον ἐθηριομάχησα ἐν Ἐφέσῳ, τί μοι τὸ ὄφελος* (15, 32)? Es sollte noch schrecklicher kommen. Nach 2 Kor. 1, 8ff. scheint das Wirken des Apostels in Ephesus mit einer ganz besonders schweren Katastrophe geendet zu haben, vielleicht mit einer mit besonderen Mitteln in Scene gesetzten, in besonderem Maße ausgedehnten, besonders andauernden Verfolgung, der Paulus selbst lebend zu entgehen nicht mehr gehofft hatte und unter deren in besonderer Weise betrübenden Umständen sein Herz besonders schwer gelitten haben muß: *Καθ᾽ ὑπερβολὴν ὑπὲρ δύναμιν ἐβαρήθημεν, ὥστε ἐξαπορηθῆναι ἡμᾶς καὶ τοῦ ζῆν· ἀλλὰ αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς τὸ ἀπόκριμα θανάτου ἐσχήκαμεν, ἵνα μὴ πεποιθότες ὦμεν ἐφ᾽ ἑαυτοῖς ἀλλ᾽ ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ ἐγείροντι τοὺς νεκρούς, ὃς ἐκ τηλικούτου θανάτου ἐρρύσατο ἡμᾶς.* Es ist kein Zweifel, daß die Scene im Theater von Ephesus, die Apg. 19, 23ff. berichtet

wird, nicht mit der hier in Rede stehenden Katastrophe identisch ist; sie brachte für Paulus weder thatsächliches Leiden noch unmittelbare Todesgefahr. Sie war einmal ein spezifisch heidnischer Tumult, wie sie die Geschichte der Apostel wohl nur wenig gesehen (vgl. auch Apg. 16, 16), und blieb zum andern wohl ohne nachhaltige Folgen, hatte überhaupt kaum eine andre Bedeutung, als daß sie den weitgreifenden Einfluß der Predigt des Apostels treffend herausstellte. Nein, auch in Ephesus waren und blieben die spezifischen Feinde des Apostels die Juden, jene *Ἀσιανοί*, die späterhin in Jerusalem den entscheidenden Schlag gegen ihn veranlaßten (Apg. 21, 27). Gerade im zweiten Korintherbriefe kommt Paulus wieder auf das dem Judentum widerfahrene Verstockungsgericht: Was hilft sie ihr Schriftlesen? Des Moses Decke behindert ihr Gesicht, der *θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* hat ihre *νοήματα* verstockt (3, 14; 4, 4), ihr Herz umnachtet (3, 15). Im elften Kapitel aber, wo Paulus auf die Leiden seines apostolischen Berufs zu reden kommt, stellt er das von seinem Volke erfahrene konsequent voran (11, 24. 26). Sehen wir ihn endlich in dem Rückblick auf die ephesinische Zeit Apg. 20, 19 alle seine dortigen Leiden auf die *ἐπιβουλαὶ τῶν Ἰουδαίων* zurückführen, so steht wenigstens das außer Zweifel, daß das, was er in Ephesus von jüdischer Seite erfahren hat, für seine Erinnerung alles von andrer Seite erlittene weitaus in Schatten stellt. Und sollte es endlich nur die Eile der Reise gewesen sein, was ihn auf seiner letzten Fahrt nach Jerusalem hinderte, von Milet aus selbst die Gemeinde in Ephesus zu besuchen (so Apg. 20, 16), so daß er deren Älteste zu sich nach Milet entbot (V. 17)? Oder wäre es vielleicht ein zweckloses Heraufbeschwören neuer Todesgefahren gewesen, wenn Paulus aufs neue auf dem Boden sich hätte blicken lassen, auf welchem er freilich mit ganz besonderem Erfolge gearbeitet, aber auch besonders schwere Katastrophen erlebt hatte?

Auch der letzte Aufenthalt in Korinth, welcher dem Wirken in Asien folgte, hat den Apostel vor seinen alten Feinden nicht Ruhe finden lassen. „Um deinetwillen werden wir hingemordet von früh bis spät, gleichgeachtet den Schlachtschafen!" so ruft er im Römerbrief (8, 36) mit dem Worte des Psalms. Bei seiner Abreise

hinderte den Apostel, der diesmal mit einer bedeutenden Summe Geldes, dem Ertrage der Kollekte für Jerusalem, reiste, ein jüdischer Anschlag, den ursprünglichen Plan einer direkten Seefahrt nach Syrien auszuführen (Apg. 20, 3). Vor allem aber war sich Paulus von Anbeginn der Gefahren bewußt, welche es mit sich bringen mußte, wenn er noch einmal in der jüdischen Hauptstadt sich sehen zu lassen wagen würde. War er doch nicht einmal einer freundlichen Aufnahme bei der dortigen nationaljüdischen Christengemeinde gewiß. Wie inständig klingen die Worte, mit denen er Röm. 15, 30 f. die römische Gemeinde beschwört: *παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ διὰ τῆς ἀγάπης τοῦ πνεύματος, συναγωνίσασθαί μοι ἐν ταῖς προσευχαῖς ὑπὲρ ἐμοῦ πρὸς τὸν θεόν, ἵνα ῥυσθῶ ἀπὸ τῶν ἀπειθούντων ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ ἡ διακονία μου ἡ εἰς Ἱερουσαλὴμ εὐπρόσδεκτος τοῖς ἁγίοις γένηται.*

Wie offenkundig aber und groß diese Gefahr wirklich war, das beweisen die prophetischen Stimmen, die nun in allen Gemeinden, die der Apostel auf seiner Fahrt nach Jerusalem berührte, ihn warnten. Er selbst bezeugt's in Milet, daß er nicht wisse, was ihm in Jerusalem begegnen werde, *πλὴν ὅτι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κατὰ πόλιν διαμαρτύρεταί μοι λέγον ὅτι δεσμὰ καὶ θλίψεις με μένουσιν* (Apg. 20, 22 f.; vgl. 21, 4. 11). Daß er trotz aller Warnungen und Bitten (V. 12) dennoch bei seinem Entschlusse beharrt, beweist, wie viel ihm an der persönlichen Ausrichtung des Kollektenwerkes gelegen war. Es war ohne Zweifel zunächst die Zustimmung der judäischen Gemeinden zu der Entwickelung seiner Heidenmission, auf die es ihm ankam (2 Kor. 9, 12 ff.); aber warum sollte es ausgeschlossen sein, daß er hoffte, daß eine so bedeutende, in so hervorragender Weise den Armen Jerusalems zugute kommende Spende doch auch auf die Nation als solche einen guten Eindruck machen werde? Wenigstens sehen wir ihn Apg. 24, 17 von derselben als einer Unterstützung seiner Volksgenossen reden (*ἐλεημοσύνας ποιήσων εἰς τὸ ἔθνος μου παρεγενόμην*). Er sollte statt dessen die Unversöhnlichkeit jüdischen Hasses erfahren.

Mitten im Vollzuge levitischer Weihen von Juden aus der

Umgegend von Ephesus erkannt und dem Volke als der berüchtigte Verführer, als Lästerer von Nation und Gesetz und als Schänder des Heiligtums denunziert, wurde er nur durch das Dazwischentreten der römischen Kohorte vor dem gewissen Tode gerettet. Seine in der Landessprache an die erregte Menge gehaltene Verteidigungsrede erträgt diese nur bis zur Erwähnung seiner Sendung an die Heiden. Nachdem dann des Apostels Taktik und innerer Zwist das Synedrium gehindert, eine klare Anklage wider ihn zu formulieren, tritt der ganze fanatische Haß des Judentums gegen den einstigen Eiferer in der Verschwörung der Vierzig zutage, der ein rascher Transport nach Cäsarea den Apostel entzieht. Nun beginnt, länger als zwei Jahre und unter zwei Prokuratoren fortgesponnen, das Spiel der jüdischen Intrigue daselbst, welchem endlich Paulus nur durch die Berufung an den Kaiser ein Ende zu setzen weiß. Um den nach Rom Transportierten scheint dann endlich wenigstens das judäische Judentum sich nicht weiter bekümmert zu haben (Apg. 28, 21).

Das aber hinderte nicht, daß sich der Streit, der des Apostels Leben erfüllt, in Rom erneuert hätte. Dort lebte seit des Claudius Maßregel die Synagoge getrennt von der messianischen Gemeinde, deren Vorhandensein von jener aus politischer Klugheit ignoriert wurde. Der Apostel aber, der die Synagogen in aller Welt zum Ausgangspunkt seines Wirkens gemacht, bleibt auch in Rom diesem Grundsatze getreu und trägt mit der Botschaft von der Erfüllung der Weissagung den Zwiespalt in die Versammlung (V. 24), um auf Grund der auch hier alsobald sich herausstellenden Ablehnung des Worts von Christo durch die große Mehrzahl der Juden mit dem Worte des Jesaias (6, 9f.), dessen Erfüllung in der messianischen Zeit auch das erste und das vierte Evangelium hervorheben (Matth. 13, 14f. Joh. 12, 40), die definitive Verwerfung der jüdischen Nation aussprechen und die von nun an unwiderrufliche Wendung der messianischen Verkündigung zu den Heiden zu proklamieren.

Wie er aber nach alledem das bundesbrüchige, in blindem Christus- und Christenhaß sich mehr und mehr verstockende Judentum betrachtet, beweist uns das letzte der unzweifelhaft echten Worte,

welches die paulinische Litteratur über das Judentum enthält. Es handelt sich um die Stelle Phil. 3, 2: *βλέπετε τοὺς κύνας, βλέπετε τοὺς κακοὺς ἐργάτας, βλέπετε τὴν κατατομήν.* Die Worte würden geradezu ungeheuerlich, wenn sie sich insgesamt auf das Judentum bezögen. Aber dies ist schon wegen des zweiten Gliedes ausgeschlossen, welches sich unleugbar auf Bekenner des Namens Christi bezieht. Dann aber zwingt uns auch nichts zu der zwar so gut wie allgemein geltenden, aber geradezu empörenden Annahme, Paulus habe, in Erbitterung gegen seine Nation, diese vor allen andern Völkern, welche wegen ihrer Unreinheit sie selbst als Hunde bezeichnete, mit diesem Namen gebrandmarkt (vgl. vielmehr unsre Auseinandersetzung zu der Stelle bei Meyer). Wohl aber geht anderseits die bittere Paronomasie *ἡ κατατομή* auf die ganze Nation, nicht etwa nur auf die Advokaten der Beschneidung innerhalb der Gemeinde Christi, welche vielmehr zumeist unter der zweiten Bezeichnung zu begreifen sind. Daß jenes der Fall, beweist unzweideutig der Fortgang der Rede: *ἡμεῖς γάρ ἐσμεν ἡ περιτομή*, welches doch unwidersprechlich dem von der Bundesgemeinschaft mit Gott ausgeschlossenen fleischlichen Israel das wahre Volk Gottes gegenüberstellt. Mit dem dreifachen *βλέπετε* also weist Paulus die Leser warnend hin auf die abschreckenden Bilder, die sie rings umgeben und für sie selbst zur Gefahr werden. Hier das unreine Treiben fleischeslüsterner Libertiner, der Feinde des Kreuzes Christi (V. 17 ff.), anderswo die Selbstsucht von Predigern des jüdischen Gesetztums, dort endlich das Zerrbild einer bundesbrüchigen Theokratie.

Es kann unmöglich Hohn auf das Institut der Beschneidung an sich sein, was die Worte ausdrücken sollen: es würde das allem uns sonst bekannten Empfinden des Apostels zu handgreiflich widersprechen und wird von den nächstfolgenden Worten unzweideutig widerlegt. Sind die Institutionen des Alten Bundes auch nur *σκιὰ τῶν μελλόντων* (Kol. 2, 17) und als solche hinfällig, so stehen sie doch eben als solche auch in nächster Beziehung zum Heiligsten. Ja es kann auch nicht einmal die fortgesetzte Bethätigung der äußern Beschneidung in der jüdischen Nation sein, was ihm das Wort bittren Spottes über diese in den Mund legt. Er würde

die Verbindlichkeit der Gesetzesforderung für das Judenvolk, das doch einmal unter dem Gesetze war und blieb, nie in Zweifel gezogen haben. Wenn er das Volk um dieser Verknechtung willen nicht beneidete, ja immer von neuem Gott preist für seine Gnade, die ihn mit allen Gläubigen aus derselben erlöst hat und zur Freiheit und Sohnschaft berufen, so ist er doch fern davon, dasselbe darum zu verspotten. Nur wo Irrlehre und Verführung solche Dinge als Bedingung oder doch Vollendung des Heilsstandes in das Christentum hineintragen, da kann er in seiner Indignation spöttisch oder auch wohl derb werden, sei es, daß er den Kolossern gegenüber das Gesetzeswesen, wie man es ihnen predigt, als Menschenwitz und Dienst von Mächten darthut, die in Christi Tod mit ihrer Weisheit und Macht jämmerlich zuschanden geworden; sei es, daß er den Galatern gegenüber den Wunsch äußert, die Beschneidungstreiber möchten an sich selbst nach der Beschneidung noch eine viel radikalere Operation vollziehen. Aber selbst da bleibt Beschneidung noch Beschneidung. Zur Zerschneidung wird dieselbe nur, wenn ihre Praxis eine stiftungs- und ideewidrige, die Wahrheit und Bedeutung der Sache auf den Kopf stellende ist. Wenn *ἡ λεγομένη περιτομὴ ἐν σαρκὶ χειροποίητος* auf alles, was nicht in gleicher Weise beschnitten ist, als *ἀκροβυστία* stolz herabsieht (Eph. 2, 11), weil sie eben auf Fleischesdinge ihr Vertrauen setzend (Phil. 3, 3) in und mit der äußeren Beschneidung alles gethan glaubt, um der Teilnahme am Heil gewiß zu sein, statt sich durch das Bundeszeichen zum Bundesgehorsam gegen Gottes Willen verpflichtet zu fühlen und neben und über der äußeren Heiligkeit die innerliche Gottgemäßheit herzustellen; so ist das Verkennung und Verkehrung der Absicht Gottes bei Einsetzung des Bundeszeichens (vgl. Röm. 2, 25 ff.), keine *περιτομή*, sondern *κατατομή*, bloße Zerstörung des naturgemäßen Leibesbestandes.

Aber welche Leidenschaft der Indignation liegt unverkennbar, wie in den drei Ausdrücken unsres Verses überhaupt, so insonderheit in diesem dritten! Welche Entfremdung vom nationalen, ihm selbst doch dereinst in Fleisch und Blut übergegangenen Empfinden, wenn der Apostel, wie wir es bei zeitgenössischen Heiden finden, seinen immerhin religiösen Abscheu vor dem Zustande des Juden-

tums in diesen Ausdruck zusammenfaßt, welcher das religiöse Scheinwesen dieses Volkes durch eine Travestie seines heiligsten Ritus offenlegt! Es genügt doch eben nicht zur Erklärung solcher Worte, daß nach dem Folgenden Paulus den Ehrennamen der *περιτομή* und die mit der wahren Beschneidung, der *περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι οὐ γράμματι* (Röm. 2, 29), der *περιτομὴ ἀχειροποίητος*, der *ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός*, der *περιτομὴ τοῦ Χριστοῦ* (Kol. 2, 11) gegebenen wahren Vorrechte des Gottesvolkes, die pneumatische *λατρεία* vor allem (Phil. 3, 3), der Gemeinde Christi zu vindizieren vorhat. Gewiß waren auch alttestamentliche Gottesmänner weit gegangen in schneidiger Kritik der Wertlosigkeit der äußeren Institutionen, des Opferdienstes vor allem und der Beschneidung kaum weniger — aber wo fände sich Ähnliches wie hier?

Als Christ hatte eben Paulus aufgehört, Jude zu sein. Wie er Juden und Hellenen den Bekennern Jesu als einem genus tertium gegenüberstellt (1 Kor. 1, 22 ff. und sonst), so leugnet er den Fortbestand der nationalen Differenz in Christo, in welchem es weder Juden noch Griechen, weder Beschneidung noch Vorhaut gebe (Gal. 3, 28. Kol. 3, 11). Hatte er selbst viel darangeben müssen, was ihm einst wert war, so hat er dieses Aufgeben auch mit beispielloser Energie vollzogen (Phil. 3, 7) und ist nun geradezu dahin gekommen, daß das dereinst hochgehaltene ihn mit Widerwillen erfüllt (*ἡγοῦμαι σκύβαλα* V. 8).

Wie wahr eine solche Äußerung gerade über diesen Punkt seines nationalen Fühlens sei, scheint uns besonders deutlich hervorzugehen aus einem Worte, welches an sich in keiner Weise die Absicht hatte, dieses Fühlen auszusprechen, welches aber doch besonders geeignet sein dürfte, den Schluß dieses Teiles unserer Untersuchung zu bilden, nämlich aus dem Worte 1 Kor. 9, 20: *ἐγενόμην τοῖς Ἰουδαίοις ὡς Ἰουδαῖος*. Er war ja doch geborener Jude und im jüdischen Wesen dereinst allen Altersgenossen vorauf: nun rechnet er es zu den Pflichten, welche ihm sein apostolischer Beruf auferlegte, daß er, wie den Griechen als ihresgleichen, so den Juden wie ein Jude gegenübertrete. Was er also durch seine Geburt war, wird er durch freien Entschluß von Fall zu Fall, nicht um der Rücksicht

auf das Gesetz willen, ebenso wenig aber, weil die altgewohnten Lebensformen noch irgendeinen Reiz auf ihn ausübten, sondern im Interesse Christi sich der ihm fremdgewordenen Art und Weise seiner Volksgenossen accommodierend, wie er allen alles wird, um allerwege etliche zu retten (V. 22). Und nicht Jude wird er den Juden, sondern *ὡς Ἰουδαῖος*, wie einer von ihnen, ganz wie er den *ἄνομοι* wird *ὡς ἄνομος*. Er ist weder das eine noch das andere, auch wenn er zeitweilig in den Lebensformen bald der einen, bald der andren auftreten mag.

(Fortsetzung folgt.)

2.

Grundlegung und Methode der Lipsiusschen Dogmatik.

Von

Friedrich Traub,
Stadtpfarrer in Leonberg.

Die Lipsiussche Dogmatik ist im Jahre 1893 in dritter Auflage erschienen, nach dem Tode des Verfassers von Professor Baumgarten herausgegeben. Ihre jetzige Gestalt ist das Ergebnis der ausgedehnten Verhandlungen, die sich an die erste Auflage angeschlossen haben. Letztere erschien im Jahre 1876. Gegenüber den Einwürfen, welche von zwei entgegengesetzten Seiten gegen den dort vertretenen Standpunkt erhoben wurden, von Biedermann als dem Wortführer der spekulativen Theologie und von Herrmann als dem Vertreter der Ritschlschen Schule, hat sich Lipsius in den Dogmatischen Beiträgen (Jahrb. für prot. Theol. 1878, Sep.-Abdr. aus demselben Jahr) verteidigt. Fast gleichzeitig erschien die zweite Auflage der Dogmatik, gegenüber der ersten nur wenig verändert. Dagegen bezeichnet der Vortrag über die Bedeutung des Historischen im Christentum (1881) einen bedeutsamen Wendepunkt in Lipsius' dogmatischer Anschauung. Die hier eingeschlagene Richtung wird dann weiter verfolgt in den neuen Beiträgen zur wissenschaftlichen Grundlegung der Dogmatik (Jahrb. für prot. Theol. 1885, Sep.-Abdr. aus demselben Jahr unter dem Titel: Philosophie und Religion), in den Hauptpunkten der christlichen Glaubenslehre 1889, 2. Aufl. 1891, in dem Vortrag: unser gemeinsamer Glaubensgrund im Kampf gegen Rom 1889 und endlich in der dritten Auflage der Dogmatik 1893. Die nachfolgende Untersuchung beschäftigt sich mit der dogmatischen Grundlegung und Methode, wie

sie im Lauf der geschilderten Entwickelung sich bei Lipsius gestaltet hat, und behandelt nacheinander folgende Punkte, deren Reihenfolge durch die Darstellung selbst sich rechtfertigen muß: 1) Dogmatik und Religionsphilosophie, 2) der dogmatische Beweis, 3) die Offenbarung und ihr Verhältnis zur Person Christi, 4) die Inadäquatheit des religiösen Erkennens, 5) die Gotteslehre, 6) das dogmatische System [1]).

---

1. Dogmatik und Religionsphilosophie.

„Die christliche Dogmatik ist die wissenschaftliche Darstellung des christlichen Glaubens vom Standpunkte des christlichen Glaubens aus und für die Genossen dieses Glaubens, zum Zwecke gemeinsamer Verständigung über den Inhalt derselben und über den diesem Inhalt angemessensten gedankenmäßigen Ausdruck" [2]). So bestimmt Lipsius im ersten Paragraphen des „Lehrbuchs der evangelisch-protestantischen Dogmatik" den Begriff und die Aufgabe seiner Wissenschaft. Gewiß werden dieser Bestimmung alle diejenigen zustimmen, welche im Gegensatz gegen die Verquickung der theologischen Beweisführung mit rationalen Reflexionen und philosophischen Spekulationen die Glaubenslehre so zu gestalten suchen, daß sie auch wirklich Glaubenslehre ist und nur Glaubenslehre. Man könnte höchstens die Frage aufwerfen, ob jene Begriffsbestimmung auch vollständig und erschöpfend ist? Hat die Dogmatik wirklich nur den Inhalt des Glaubens darzustellen, nicht auch den Grund seiner Gewißheit aufzuzeigen? Lipsius hat diese letztere Aufgabe in seine Begriffsbestimmung nicht bloß nicht aufgenommen, er scheint sie auch ausdrücklich auszuschließen, wenn er erklärt, es liege jenseits der Aufgabe der Dogmatik, das Recht der christlich religiösen Grundanschauung selbst erst zu prüfen; der Gläubige sei der Wahrheit seines Glaubens unmittelbar gewiß und bedürfe hierzu nicht erst

---

1) Die allgemeinen methodologischen Untersuchungen über den Religionsbegriff sind außer Betracht gelassen; nur was hinsichtlich der religiösen Gewißheit und ihrer Begründung festgestellt wird, kommt unter 1—4 zur Geltung.

2) Dritte Auflage der Dogmatik § 1. Die drei Auflagen der Dogmatik werden künftig einfach mit der Ziffer I, II, III bezeichnet werden.

eines Beweises [1]). So richtig dies ist, wenn man unter dem vermeintlichen Beweis eine theoretische Demonstration versteht, so unbestreitbar ist doch anderseits, daß es kein dringenderes Anliegen für den Gläubigen giebt, als der Gründe sich zu versichern, auf denen die Gewißheit seines Glaubens ruht. Das Recht des christlichen Glaubens nachzuweisen, ist somit eine Aufgabe, die sich unmöglich umgehen läßt. Die Frage könnte nur sein, ob jener Nachweis der Dogmatik zufällt, oder einer Hilfswissenschaft, welche von der Dogmatik vorausgesetzt wird. Jedenfalls aber müßten die Ergebnisse einer solchen Hilfswissenschaft in der Dogmatik als Lehnsätze zum Ausdruck kommen. Darauf scheint denn auch Lipsius hinzudeuten, wenn er in der ersten Auflage der Dogmatik bemerkt: „höchstens der indirekte Nachweis hat ein Interesse für die Glaubenslehre, daß die religiöse Lebensansicht unter allen möglichen Lebensansichten die befriedigendste sei, unter allen möglichen religiösen Lebensansichten aber wieder die christliche. Aber auch dieser Nachweis fällt nicht der Glaubenslehre als solcher, sondern der Religionsphilosophie, bezw. der Apologetik zu, und kann in der Glaubenslehre nur in Form von ‚Lehnsätzen' auftreten" [2]). Wenn die Apologetik die christliche Lebensansicht als die befriedigendste unten allen Lebensansichten aufzeigt, so erweist sie eben damit das Recht derselben, und die oben aufgeworfene Frage muß, wie es scheint, im Sinne von Lipsius dahin beantwortet werden, daß jener Nachweis eine allerdings nicht abzuweisende Aufgabe ist, die aber nicht in die Dogmatik, sondern in die Apologetik gehört. Diese Auffassung wird aber durch die Formulierung der dritten Auflage nicht bestätigt. Hier wird nicht der Nachweis verlangt, daß die christliche Lebensansicht unter allen die befriedigendste sei, sondern der andere, daß „die vom Christentum begründete teleologische Weltanschauung mit dem kausalen Erkennen nicht im Widerspruch steht, sondern daß beide einander gegenseitig ergänzen und fordern" [3]). Die Frage nach der positiven Begründung der christlichen Weltanschauung bleibt also noch

1) III § 1, S. 3.
2) I § 1, S. 3.
3) III § 1, S. 3.

offen und scheint auch der Apologetik nicht zuzugehören, es müßte denn jenes „sich gegenseitig ergänzen und fordern“ als solche gemeint sein. Jedenfalls wird sie von der Dogmatik ausdrücklich ausgeschlossen.

Dagegen findet sich nun in der Lipsiusschen Dogmatik noch eine andere Reihe von Äußerungen, in welcher die von uns aufgeworfene Frage doch zu ihrem Rechte kommt. In § 7 der dritten Auflage lesen wir: „Die Dogmatik bedient sich der Ergebnisse der Religionsphilosophie, um ihren Aussagen eine wissenschaftliche Begründung zu geben, begnügt sich also nicht bloß mit einer Beschreibung und Entwickelung des christlichen Bewußtseins.“ Hierzu nehme man folgende Sätze aus der Erläuterung zu diesem Paragraphen: „Dem Religionsphilosophen sind die dogmatischen Sätze Aussagen von lediglich subjektiver Gültigkeit. Der Dogmatiker sucht diese für ihn und für die Genossen seines Glaubens gültigen Sätze zu allgemein gültigen zu erweitern, indem er ihr Recht aus den praktischen, sittlich-religiösen Nötigungen erweist, auf denen die Geltung der christlichen Weltanschauung beruht. Das Maß, in welchem ihm auf Grund dieser Nötigungen die Rechtfertigung des christlichen Glaubens und der Aufbau einer einheitlichen Weltanschauung gelingt, bestimmt den wissenschaftlichen Wert seiner Arbeit“ [1]). „Die Dogmatik beschreibt also nicht bloß die Thatsachen des religiösen Bewußtseins, sie begnügt sich auch nicht, sie als ein einheitliches Ganzes aus dem ihnen zugrunde liegenden religiösen Prinzip zu entwickeln (Schleiermacher), sondern sucht die religiösen Aussagen auch auf denjenigen wissenschaftlichen Ausdruck zu bringen, welcher dem ihnen zugrunde liegenden Thatbestand entspricht, und dadurch den Wahrheitsbeweis für dieselben wenn auch nicht allen Denkenden überhaupt, so doch den Genossen des Glaubens zu führen“ [2]). Man wird nicht leugnen können, daß diese letztere Gedankenreihe mit der zuerst skizzierten sich nicht ohne Widerspruch zusammendenken läßt. Was das einemal als zwar nicht einzige und nächste, aber doch wesent-

1) III § 7, S. 10.
2) III § 7, S. 11.

liche und notwendige Aufgabe der Dogmatik behauptet, ja worin geradezu ihr wissenschaftlicher Charakter erblickt wird, das wird das anderemal als jenseits ihrer Aufgabe liegend von ihr ausgeschlossen.

Um jedoch die Meinung von Lipsius auf diesem Punkte in ihrem vollen Umfange kennen zu lernen, ist es notwendig, auch seine Ansicht über die Aufgabe der Religionsphilosophie und ihr Verhältnis zur Dogmatik sich zu vergegenwärtigen. In der ersten Auflage der Dogmatik erklärt Lipsius: „In der Religionsphilosophie beginnt man jetzt mit Recht immer allgemeiner den Weg exakter wissenschaftlicher Forschung einzuschlagen. Dieselbe erweist sich immer mehr als der prinzipielle Teil der Religionswissenschaft, welcher das Wesen und den Ursprung der Religion, die Gesetze des religiösen Bewußtseins und seiner Entwickelung, die eigentümliche Beschaffenheit des religiösen Fühlens, Erkennens und Handelns u. s. w. psychologisch und historisch untersucht. Die Religion ist ihr ein eigentümliches Phänomen des menschlichen Geisteslebens, welches sie aus dem Wesen und den Gesetzen des Menschengeistes überhaupt zu begreifen sucht“ [1]). Damit stimmt folgende Äußerung in den dogmatischen Beiträgen überein: „Die Offenbarung ist zunächst ein ‚Begriff‘, eine menschliche Vorstellung. Nun habe ich gesagt, die Religionsphilosophie im Unterschied von der Dogmatik habe es eben nur mit dieser menschlichen Vorstellung von der Offenbarung zu thun und bemühe sich, dieselbe aus der Gesetzmäßigkeit des menschlichen Geisteslebens zu erklären. Dagegen müsse sie die Frage, ob und welche objektive Realität dieser Vorstellung zugrunde liege, als eine mit ihren Mitteln unbeantwortbare beiseite lassen“ [2]). Die Sache liegt also einfach. Die Religionsphilosophie ist eine empirische Wissenschaft, welche die Religion lediglich als psychisches Phänomen in Betracht zieht. Mit der Frage nach der objektiven Wahrheit des religiösen Glaubens hat sie nichts zu thun. Diese einfachen und klaren Bestimmungen werden nun aber durch die

1) I § 3, S. 5.

2) Dogmatische Beiträge S. 71. Die dogmatischen Beiträge werden im Folgenden nach dem Sep.-Abdr. citiert werden.

folgenden Sätze in der ersten Auflage der Dogmatik unsicher gemacht: „Die Religionsphilosophie kann, ohne selbst dogmatistisch und scholastisch zu werden, die Objektivität des religiösen Verhältnisses nicht unmittelbar aus der menschlichen Vorstellung von ihr herausdeduzieren, sondern muß sich begnügen, die religiösen Vorstellungen auf die in ihnen waltende Gesetzmäßigkeit und Notwendigkeit zurückzuführen und dadurch das Recht der religiösen Lebensansicht als einer im geistigen Wesen des Menschen notwendig begründeten nachzuweisen“ [1]). Die erste Hälfte dieses Satzes stimmt durchaus mit der eben entwickelten Anschauung von der Religionsphilosophie überein; sie behandelt das religiöse Verhältnis eben als subjektive Vorstellung, aus der sie die objektive Realität desselben nicht herausdeduzieren kann. Dagegen wird in der zweiten Satzhälfte der Religionsphilosophie die Aufgabe gestellt, durch Aufzeigung der in den religiösen Vorstellungen waltenden Gesetzmäßigkeit das Recht der religiösen Lebensansicht zu erweisen. Nun können die „objektive Realität des religiösen Verhältnisses“ und „das Recht der religiösen Lebensansicht“ nur ein und dasselbe bedeuten. Denn die religiöse Lebensansicht besteht dann zu Recht, wenn sie objektiv wahr ist. Es würde demnach in der ersten Satzhälfte verneint, was die zweite bejaht. Dieser Schein eines Widerspruchs verschwindet jedoch, wenn in der ersten Satzhälfte das „unmittelbar“ betont wird. Als Sinn der Aussage ergäbe sich dann, daß die Religionsphilosophie nur unmittelbar mit der objektiven Realität der religiösen Vorstellungen nichts zu thun hat, daß sie aber mittelbar durch den Nachweis ihrer psychologischen Gesetzmäßigkeit dieselbe zu begründen imstande sei. Der Widerspruch der beiden Satzhälften wäre dann gehoben; dagegen bliebe der Widerspruch des ganzen Satzes mit den zuerst angeführten Äußerungen, in denen die Religionsphilosophie bloß als empirische Wissenschaft erscheint. Lipsius hat deshalb später jede Deutung seines Satzes, nach welcher derselbe der Religionsphilosophie eine andere als empirische Aufgabe zuweisen würde, für ein Mißverständnis erklärt und ausdrücklich versichert, es sei schlechterdings nicht seine Meinung, die Geltung der religiösen Urteile für

1) § 3, S. 6.

das religiöse Subjekt auf psychologischem Wege erklären zu wollen. „Ich halte dies für ebenso unmöglich, als auf diesem Wege die objektive Wahrheit der religiösen Vorstellungen für alle Denkenden zu deduzieren. Die Nötigungen, auf denen die Geltung der religiösen Urteile für den Frommen beruht, sind praktische Nötigungen, die erlebt werden müssen" [1]). Wenn er also von dem Rechte der religiösen Lebensansicht als einer notwendig im Wesen des Menschen begründeten geredet habe, so habe er schlechterdings nichts anderes als die praktischen Nötigungen zur Religion im Sinne gehabt, welche der Mensch erfährt, indem er sich über seine Abhängigkeit von der Welt zur Freiheit über sie zu erheben und dadurch sein persönliches Leben gegenüber dem Naturmechanismus zu behaupten sucht [2]). Man wird nun freilich zugeben müssen, daß das, was Lipsius hier im Sinne gehabt zu haben erklärt, etwas anderes ist, als was er in seiner Dogmatik wirklich gesagt hat. Wenn die empirische Forschung die praktischen Nötigungen zur Religion aufzeigt, so hat sie damit noch lange nicht die Notwendigkeit der Religion aus dem geistigen Wesen des Menschen bewiesen. Sie hat nur das Faktum konstatiert, daß gewisse Nötigungen zur Religion führen; eine Notwendigkeit dieses Faktums hat sie damit nicht aufgezeigt. Sie mag ferner den Versuch machen, dieses Faktum mit anderen empirischen Thatsachen des menschlichen Seelenlebens in kausale Verbindung zu bringen. Aber die kausale Notwendigkeit, welche sie damit vielleicht erreicht, ist etwas anderes als die teleologische Notwendigkeit, die gemeint ist, wenn man die Religion als eine notwendig im Wesen des Menschen begründete Erscheinung behauptet. Endlich kommen für die empirische Forschung die praktischen Nötigungen zur Religion lediglich als psychische Phänomene in Betracht; wenn dagegen das Recht der religiösen Lebensansicht durch den Rekurs auf jene praktischen Nötigungen erwiesen werden soll, so hat dies nur einen Sinn, wenn dieselben als gültige, zu Recht bestehende anerkannt sind. Lipsius hat dies selbst indirekt

1) Neue Beiträge. Jahrb. f. prot. Theol. 1885. S. 638. Ich citiere die neuen Beiträge (Philosophie und Religion) nach den Jahrb. f. prot. Theologie.

2) A. a. O. S. 639.

dadurch eingestanden, daß er in der dritten Auflage der Dogmatik jene zweite Satzhälfte teils gestrichen, teils anders gefaßt hat, so daß der ganze Satz nunmehr lautet: „Die Religionsphilosophie kann, ohne selbst dogmatistisch und scholastisch zu werden, die Objektivität des religiösen Verhältnisses nicht unmittelbar aus der menschlichen Vorstellung von ihr herausdeduzieren, sondern muß sich begnügen, die religiösen Vorstellungen auf die ihnen zugrunde liegenden praktischen Motive und Erlebnisse, sowie auf die in der Bildung jener Vorstellungen waltende Gesetzmäßigkeit zurückzuführen“ [1]). Der Nachweis des Rechts der religiösen Lebensansicht fällt jetzt weg, und der Sinn der ersten Satzhälfte kann nicht mehr sein, daß die Religionsphilosophie die objektive Realität des religiösen Verhältnisses nur unmittelbar nicht beweisen kann, sondern daß sie es überhaupt nicht kann. Als endgültige Meinung von Lipsius darf man also wohl annehmen, daß die Religionsphilosophie eine empirische Wissenschaft ist, welche die religiösen Vorstellungen lediglich als psychische Phänomene behandelt, dagegen über ihre objektive Wahrheit nichts auszumachen hat. Daran wird nichts geändert, wenn auch in der dritten Auflage die frühere Anschauung noch an einzelnen Stellen anklingt. Wenn in § 7 gesagt wird: „Die Frage nach der Objektivität des religiösen Verhältnisses ist für die Religionsphilosophie, wenn überhaupt, nur dadurch zu beantworten, daß sie in dem empirischen Geistesleben des Menschen ein überempirisches Element aufweist“ [2]), wenn kurz nachher erklärt wird, daß die Religionsphilosophie es „zunächst“ nur mit der menschlichen Vorstellung des religiösen Verhältnisses zu thun habe, wenn § 126 der Religionsphilosophie die Erkenntnis zugemutet wird, daß die Selbstbeurkundung des Unendlichen innerhalb des menschlichen Geisteslebens nur als reale Wechselbeziehung des unendlichen und endlichen Geistes sich vollziehen kann [3]), wenn in § 231 die Untersuchung über die empirische Erscheinung und das „metaphysische“ Wesen der Religion als religionsphilosophische be-

1) III § 7, S. 9 f.
2) III § 7, S. 9.
3) III § 126, S. 96.

zeichnet wird [1]) (im Widerspruch freilich mit § 14), so sind das allerdings noch Reste derjenigen Anschauung, welche der Religionsphilosophie eine höhere Aufgabe zuweist als die bloß empirische Erforschung der religiösen Vorgänge als psychischer Phänomene. Sieht man jedoch von dieser Reihe von Aussagen ab, so gestaltet sich das Verhältnis von Religionsphilosophie und Dogmatik bei Lipsius in folgender Weise: Erstere hat es mit der religiösen Vorstellung als subjektiv-psychologischem Gebilde zu thun; um ihre objektive Wahrheit kümmert sie sich nicht; dagegen nimmt letztere innerhalb der Glaubensgewißheit ihren Standort ein und hat die doppelte Aufgabe: den Inhalt der Glaubenswahrheit systematisch zu entwickeln und ihren objektiven Geltungswert apologetisch zu erweisen (letzteres wenigstens nach der einen Reihe von Aussagen).

2. Der dogmatische Beweis.

Fassen wir zunächst diese zweite Aufgabe ins Auge und suchen festzustellen, was es denn nun bei Lipsius ist, das die subjektiven Glaubensaussagen zu allgemeingültigen Sätzen von objektiver Wahrheit erhebt? Die erste Auflage des Lehrbuchs giebt auf diese Frage folgende Antwort: „Dem Religionsphilosophen sind die dogmatischen Sätze Aussagen von lediglich subjekiver Gültigkeit. Der Dogmatiker sucht diese zunächst subjektiv gültigen Sätze annäherungsweise zu objektiv gültigen zu erweiten, indem er sie in einen universellen Zusammenhang hineinstellt, sie mit unserer gesamten Welterkenntnis zu einem einheitlichen Ganzen zusammenschließt“ [2]). Wenn hiernach die Glaubensaussagen dem Forum des Welterkennens unterworfen werden, um von ihm das Zeugnis objektiver Gültigkeit zu empfangen, so mußte diese Lösung des Problems ein doppeltes Bedenken erwecken. Man mußte sich fragen, ob denn das Welterkennen das leisten kann, was ihm hier aufgelegt wird, wenn doch nach dem Zeugnis von Lipsius selbst die Glaubensgegenstände über das Erfahrungswissen hinausliegen? Weiter aber erschien die Selbstgewißheit und Freiheit des Glaubens ernstlich

1) III § 231, S. 180.
2) I § 3, S. 7.

bedroht, wenn seine Wahrheit von den Ergebnissen des theoretischen Erkennens abhängig gemacht wurde. Diese Bedenken werden nur bestätigt, wenn Lipsius an jener Stelle der Dogmatik fortfährt: „Das Maß, in welchem ihm dies gelingt, bestimmt den wissenschaftlichen Wert der Voraussetzungen, von denen er ausging. Dieselben haben für die Wissenschaft zunächst nur den Wert von vorläufigen Hypothesen, deren Wahrscheinlichkeit in dem Maße wächst, je umfassender das Gebiet der Erscheinungen ist, das sie genügend erklären." Wenn in dieser Weise die Glaubensaussagen zu wissenschaftlichen Hypothesen gemacht werden, deren Geltungswert sich erst durch ihre Anwendbarkeit auf die verschiedenen Erfahrungsgebiete erproben muß, so werden sie damit erst recht unsicher und schwankend gemacht. Vollends mißlich mußte die folgende Äußerung erscheinen. „Indem die Glaubenslehre die Thatsachen der religiösen Erfahrung den Gesetzen aller wirklichen Erfahrung prüfend unterwirft, sichert sie den Zusammenhang des religiösen Lebensgebiets mit allen anderweiten Erkenntnisgebieten und baut so eine einheitliche Weltanschauung auf, deren Zusammenhang mit allen gesicherten Ergebnissen wissenschaftlicher Forschung auch das gute Recht ihrer religiösen Grundvoraussetzungen vor der Wissenschaft legitimiert" [1]). Was soll es bedeuten, daß die Thatsachen der religiösen Erfahrung den Gesetzen aller wirklichen Erfahrung unterworfen werden? Sind hier die „Thatsachen der religiösen Erfahrung" bloß als psychische Ereignisse gemeint, so können sie natürlich den Gesetzen aller Erfahrung unterworfen werden; dann ist aber auch nicht abzusehen, wie eine solche Feststellung empirischer Gesetze zum Aufbau einer einheitlichen Weltanschauung führen soll. Sind aber die „Thatsachen der religiösen Erfahrung" als objektiv gültige gemeint, wie sie für das gläubige Subjekt vorhanden sind, dann ist zu sagen, daß es für einen seiner selbst gewissen Glauben geradezu unerträglich sein muß, seine höchsten Realitäten dem Maßstab der weltlichen Wissenschaft unterworfen zu sehen.

Auch in den dogmatischen Beiträgen ist dieser unhaltbare Standpunkt des Lehrbuchs noch nicht aufgegeben, vielmehr wird derselbe

---

1) I § 3, S. 8.

hier in seine Konsequenzen verfolgt, indem behauptet wird, daß die dogmatischen Ergebnisse in demselben Sinne Allgemeingültigkeit beanspruchen, wie die Ergebnisse des theoretischen Erkennens. „Soll die Theologie eine Wissenschaft sein, deren Ergebnisse auch von dem theoretischen Erkennen acceptiert werden, so genügt es keineswegs, die Gültigkeit ihrer Sätze lediglich für eine bestimmte, von einem konkreten sittlichen Ideal beherrschte Gemeinschaft zu erweisen. Im Gegenteil hat sie die Aufgabe, die Wahrheit ihrer Sätze zu erweisen. Und diese Aufgabe erfüllt sie lediglich dadurch, daß sie eine für alle Denkenden gültige Erkenntnis anstrebt" [1]). Allerdings muß sofort die Einschränkung hinzugefügt werden, daß die Dogmatik diese Aufgabe nur „annäherungsweise" zu lösen vermag; ferner wird zugegeben, daß eine Weltanschauung überhaupt nur eine indirekte Beweisführung zuläßt, „nämlich soweit es gelingt, sie als die befriedigendste unter allen möglichen Weltanschauungen zu erweisen". Dies aber soll nicht bloß heißen, daß sie die zweckmäßigste unter allen ist, sondern daß sie sich dem denkenden Geiste als diejenige Weltanschauung erprobt, welche mit den Thatsachen aller Erfahrung — der inneren und äußeren — am besten übereinstimmt.

Es ist namentlich Herrmann gewesen, der gegen diese Art dogmatischer Beweisführung Einsprache erhoben hat [2]). Seinen Einwürfen gegenüber hat Lipsius in den neuen Beiträgen bei aller Polemik doch bedeutende Konzessionen gemacht. Mit anerkennenswerter Offenheit hat er das Mißverständliche der im Lehrbuch enthaltenen Formulierungen zugegeben. Die Gründe, welche dagegen geltend gemacht werden konnten, hat er selbst so präcis und klar ausgesprochen, daß es sich lohnt, die Hauptsätze seiner hierher gehörigen Ausführungen wörtlich wiederzugeben. S. 665 schreibt er: „Ich räume ein, daß die von mir in der Dogmatik gewählte, auch in den dogmatischen Beiträgen unbefangen festgehaltene Formel der Mißdeutung fähig ist. Denn sie läßt die Auffassung der christlich

1) Dogm. Beiträge S. 33 f.

2) Theol. Stud. u. Krit. 1877. S. 522—526. Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit, S. 11 u. 277 f. 416 ff.

religiösen Idee als einer Art von wissenschaftlicher Hypothese offen, aus deren durchgängiger Anwendbarkeit auf die Thatsachen der äußeren und inneren Erfahrung ihre Richtigkeit erhellt. Die folgerichtige Durchführung dieser Hypothese wäre dann eben ihre Rechtfertigung, oder der indirekte Wahrheitsbeweis. Wenn der Schlüssel überall schließt, ist er der richtige Hauptschlüssel. Ich bedauere nun aufrichtig, daß in diesem wesentlichen Punkte ein so folgenreiches Mißverständnis aufkommen konnte. Denn darüber kann kein Zweifel bestehen, daß eine derartige Zusammenfassung religiöser Urteile und theoretischer Erkenntnisse mindestens nicht die Aufgabe der Dogmatik sein kann. Denn diese stellt sich von vornherein auf den Standpunkt der gläubigen Gemeinde. Die teleologischen Urteile des christlichen Glaubens können aber ohne Widersinn nicht als wissenschaftliches Erklärungsmittel für kausale Zusammenhänge verwendet werden. Denn zu dem Ende müßten sie eben kausale und keine teleologischen Erkenntnisse sein." Dieser Selbstkritik des Verfassers ist nur das Eine hinzuzufügen, daß jenes folgenreiche Mißverständnis, das nun beseitigt werden soll, nicht bloß aufkommen konnte, sondern so wie die Aussagen der Dogmatik und der Dogmatischen Beiträge lauteten, aufkommen mußte. Für die aus den Dogmatischen Beiträgen angeführten Stellen giebt dies Lipsius selber zu. Die Behauptung, daß die Dogmatik eine für alle Denkenden gültige Erkenntnis anstrebe, wird nun aufgegeben und im Gegenteil versichert: „Die objektive Gültigkeit der religiösen Urteile läßt sich nicht für alle Denkenden überhaupt demonstrieren, sondern immer nur für diejenigen, welche die praktische Nötigung zum religiösen Glauben in sich erlebt haben" [1]. Ebenso wird der Satz, daß die Dogmatik die christliche Weltanschauung als die befriedigendste unter allen Weltanschauungen aufzuzeigen habe, ausdrücklich zurückgenommen [2]. Denn nicht der Dogmatik falle dieser Nachweis zu, sondern der Apologetik. Allein auch die Apologetik, so wie Lipsius sie faßt, vermag denselben nicht zu leisten. Sie ist ja für ihn eine lediglich empirische Wissenschaft.

---

1) Neue Beiträge S. 639.

2) Desgl. S. 668.

Die religiösen Erfahrungen kommen für sie „nicht in der Bedeutung, die sie für den Gläubigen haben, sondern lediglich als psychische Ereignisse in Betracht“ [1]). Was hat nun eine solche Apologetik für Mittel in der Hand, um die verschiedenen Weltanschauungen ihrem Wert nach gegeneinander abzuschätzen, wenn sie doch von dem Wert der verglichenen Vorstellungen grundsätzlich absehen und dieselben bloß als psychische Ereignisse behandeln soll? Bei einer Vergleichung der verschiedenen Weltanschauungen soll sich zeigen, „daß z. B. die mechanische Weltanschauung nur auf den Thatsachen der äußeren Erfahrung aufbaut, während sie an den inneren Nötigungen des persönlichen Menschengeistes vorübergeht“ [2]). Aber für die Apologetik sind ja diese inneren Nötigungen auch bloß psychische Phänomene, die in den endlosen Kausalzusammenhang der empirischen Wirklichkeit verflochten sind. Man sieht also nicht ein, wie von diesem Boden aus eine andere als kausale Betrachtung erreicht werden soll. Wenn man dagegen mit der Berufung auf „die praktischen Nötigungen des persönlichen Menschengeistes“ die mechanische Weltanschauung widerlegen will, so unterschiebt man unter der Hand der psychologischen Thatsächlichkeit jener Nötigungen ihre normative Geltung und hat damit die Betrachtungsweise verlassen, innerhalb deren nach der Anweisung von Lipsius die Apologetik sich halten soll: man ist von dem Boden der empirischen Forschung unerwartet auf den Boden der Wertbeurteilung hinübergetreten. Dies wird vollends deutlich an dem Schlußsatz, in welchen die Erörterung von Lipsius ausläuft: „Es muß sich zeigen, daß eine lediglich theoretische Welterklärung den Bedürfnissen des lebendigen Menschen nicht genügt, daß es unmöglich ist, die kausale Welterklärung als die einzig geltende durchzuführen, daß der Menschengeist vielmehr, sobald er die kausalen Reihen überschaut, zu teleologischen Erwägungen getrieben wird“ [3]). Sieht man von diesen widerspruchsvollen Bestimmungen über Wesen und Ziel der Apologetik ab [4]), so kann man der klaren und bestimmten Weise,

1) Neue Beiträge S. 669.

2) A. a. O. S. 669.

3) A. a. O. S. 669.

4) Ganz dieselben Widersprüche finden sich auch in den früheren Erörte-

in der Lipsius wenigstens für die Dogmatik die Verquickung des religiösen und theoretischen Erkennens abweist, nur zustimmen und ist gespannt, wie die in den neuen Beiträgen gewonnene Erkenntnis in der dritten Auflage der Dogmatik verwertet wird.

Eine Vergleichung der verschiedenen Auflagen ergiebt, daß die Darstellung der beiden ersten Auflagen [1]) in der dritten Auflage fast überall entsprechend dem neuen Gesichtspunkt geändert ist. Wenn früher [2]) der Dogmatik die Aufgabe gestellt wurde, die überlieferten Lehrsätze daraufhin zu prüfen, „ob sie auch in den Zusammenhang einer einheitlichen Weltanschauung sich einfügen lassen", wird jetzt [3]) eine Prüfung derselben nur daraufhin verlangt, „ob und inwieweit sie ein richtiger und treuer Ausdruck der religiösen Antriebe und Erfahrungen sind, auf denen sich der Glaube erbaut". Von der Einfügung in eine zum voraus feststehende Weltanschauung ist nicht mehr die Rede. Wird in der ersten Auflage [4]) gefordert, „daß der Glaube die Erfahrung zur Grundlage und zum Ausgangspunkt für eine über die Grenzen der Erfahrung hinaus erweiterte, dieselbe ausdeutende und ergänzende Weltanschauung nehme", so wird diese Forderung jetzt [5]) dahin eingeschränkt, daß die dogmatischen Sätze mit der der theoretischen Erkenntnis „nicht im Wider-

rungen über den apologetischen Beweis im Unterschied vom Dogmatischen. S. 627—646. Erst soll im apologetischen Beweis die Religion einfach als psychisches Phänomen aufgefaßt werden, während die Anerkennung ihrer praktischen Geltung erst im dogmatischen Beweis vollzogen werde (S. 628). Dann aber soll derselbe apologetische Beweis zu dem Ergebnis führen, daß der Mensch als Person sich nicht wahrhaft behaupten kann ohne Religion (S. 645), und die ganze Ausführung gipfelt in dem Satze, daß der apologetische Beweis nur vom Standpunkt der christlichen Religion aus wirklich durchgeführt werden kann (S. 646). Es ist klar, daß die Religion hier nicht mehr bloß als psychisches Phänomen in Betracht kommt, sondern als praktische Angelegenheit, deren Geltungswert feststeht.

1) I u. II sind in allen wesentlichen Punkten völlig gleichlautend, weshalb im Folgenden gewöhnlich nur I u. III citiert werden, dagegen II als wesentlich identisch mit I nicht ausdrücklich genannt wird.

2) I § 1, S. 2.

3) III § 1, S. 2.

4) I § 1, S. 3.

5) III § 1, S. 3.

spruch stehen". In der ersten Auflage [1]) heißt es von der Wissenschaft des Dogmatikers: „sie geht von einer ganz bestimmten Voraussetzung aus, deren Recht sie nur indirekt, durch die positive Aufstellung einer zusammenhängenden, mit den Thatsachen der religiösen und aller anderweiten Erfahrung übereinstimmenden Weltanschauung, zu erweisen vermag". Jetzt [2]) heißt es: „deren Recht sie nur apologetisch, durch den Nachweis der zur religiösen Weltanschauung führenden praktischen Nötigungen zu erweisen vermag". Ebenso ist „der Zusammenhang der religiösen Aussagen mit der wissenschaftlichen Erkenntnis der Welt überhaupt und dem menschlichen Geistesleben insbesondere" in I § 3 in III § 7 durch den „Zusammenhang mit den praktischen Nötigungen, welche zur religiösen Weltanschauung führen" ersetzt. Man vergleiche ferner den schon oben citierten Satz über die der Dogmatik obliegende Erweiterung der subjektiven religiösen Aussagen zu allgemeingültigen objektiven mit der Fassung, die ihm jetzt [3]) gegeben wird: „Der Dogmatiker sucht diese zunächst für ihn und die Genossen seines Glaubens gültigen Sätze zu allgemein gültigen zu erweitern, indem er ihr Recht aus den praktischen, sittlich-religiösen Nötigungen erweist, auf denen die Geltung der christlichen Weltanschauung beruht" [4]). Die beiden andern oben citierten Stellen, in denen die Unterordnung des religiösen Erkennens unter das Welterkennen besonders deutlich zutage trat, sind in der dritten Auflage teils ganz gestrichen, teils völlig umgestaltet. Überblickt man diese Änderungen, die alle in derselben Richtung liegen, so erkennt man hier an einem besonders ins Auge springenden Beispiel die unermüdlich bessernde Hand des Verfassers, die sich nicht genug thun kann, auch im einzelsten und kleinsten die veränderte Anschauung zum Ausdruck zu bringen. Nur eine Äußerung ist stehen geblieben, die an die frühere Anschauung erinnert. Auch in der dritten Auflage wird noch die Forderung vertreten, daß die Dogmatik ihre einzelnen Sätze „in streng methodischem Zusammenhang mit dem christlichen Prinzip und untereinander, auf

1) I § 2, S. 4.
2) III § 2, S. 4.
3) III § 7, S. 10.
4) III § 1, S. 3.

Grundlage der Thatsachen der sittlich-religiösen Erfahrung sowie im Einklange mit aller anderweiten wissenschaftlich gesicherten Erfahrung entwickelt" [1]). Man wird jedoch zugeben, daß dieser Satz abgesehen von der etwas veränderten Fassung, die auch ihm gegenüber der ersten Auflage geworden ist, schon durch die veränderte Umgebung, in der er nun steht, einen veränderten Sinn gewinnt und wenigstens so gedeutet werden kann, daß religiöses und wissenschaftliches Erkennen einander nicht widersprechen dürfen. Als die definitive Meinung von Lipsius scheint sich hiernach zu ergeben, daß die Anerkennung der objektiven Geltung der Glaubenssätze lediglich auf praktischen Nötigungen beruht, während die früher geforderte Legitimation vor dem Welterkennen preisgegeben und nur die selbstverständliche Forderung festgehalten wird, daß Glauben und Wissen einander nicht widersprechen dürfen. Damit scheint auch auf diesem wichtigen Punkte ein Einverständnis zwischen Lipsius und Herrmann erzielt zu sein. Denn eben diesen Satz hatte Herrmann von Anfang an gegen Lipsius vertreten, daß die Geltung der Glaubensaussagen nicht theoretisch, sondern praktisch zu begründen sei.

Wenn Lipsius seinerseits sich dieses Einverständnisses nicht bewußt ist, so liegt die Ursache zunächst in einem Mißverständnis, das er dem Standpunkt Herrmanns entgegenbringt. Er urteilt nämlich, daß Herrmann eine „regelrechte Grenzsperre" zwischen Glauben und Wissenschaft aufrichte, die wissenschaftlich nicht durchführbar, wohl aber wie dazu geschaffen sei, „eine zweckmäßige Rückendeckung für kluge Leute zu gewähren, welche über gewisse Dinge lieber nicht examiniert sein wollen" [2]). Wenn nun unter der angeblichen Grenzsperre das verstanden wird, daß die Grenzen des religiösen und wissenschaftlichen Erkennens genau bestimmt und bei eintretendem Konflikt beider gezeigt wird, daß entweder die eine oder die andere Erkenntnisart ihre Grenzen überschritten hat und also in ihre Grenzen zurückzuweisen ist, so wüßte ich nicht, was gegen eine solche Grenzsperre zu sagen wäre. Das ist nichts anderes, als was Lipsius selbst verlangt, wenn er erklärt: „man

1) III § 1, S. 3.
2) Neue Beiträge. S. 659. 660.

muß den Nachweis führen können, daß alle dergleichen scheinbaren Konflikte auf Übergriffen beruhen, sei es nun des theoretischen Erkennens ins religiöse Gebiet, sei es der dogmatischen Aussagen ins Wissensgebiet. Zu dem Ende müssen aber die Streitfragen erörtert und in jedem streitigen Fall die Grenzen sorgfältig abgesteckt werden" [1]). Wenn aber Lipsius unter der Grenzsperre, die er an Herrmann tadelt, das versteht, daß derselbe überhaupt keine Erörterung des Verhältnisses beider Erkenntnisarten zulasse [1]) oder — was übrigens damit keineswegs identisch wäre — daß nach ihm beide sich völlig indifferent verhalten [2]), so ist das ein Mißverständnis, das durch Herrmanns ganzes Buch über die Religion widerlegt wird. Die hier in Angriff genommene Aufgabe ist ja eben die, jenes Verhältnis klarzustellen, und das Ergebnis ist nicht, daß theoretisches und religiöses Erkennen sich in jeder Beziehung indifferent verhalten — dies gilt nur von der beiderseitigen Methode —, sondern die Welt des theoretischen Erkennens ist ein Mittel im Reich der Zwecke, welches das Objekt des praktischen Erkennens bildet. Sie verhalten sich also so wenig indifferent, als der Zweck indifferent ist gegen das Mittel oder das Mittel gegen den Zweck.

Indessen ist dieses Mißverständnis für die positive Auffassung der Sache bei Lipsius von wenig Belang. Dagegen hat er die nun gewonnene Einsicht in die praktische Bedingtheit der religiösen Urteile von einer anderen Seite her wieder eingeschränkt. Er will nämlich „der Forderung nicht beipflichten, daß das theoretische Erkennen mit den religiösen Objekten gar nichts zu schaffen habe. Nichts hat es zu schaffen mit dem empfundenen Geltungswert dieser Objekte für die gläubige Person. Aber diese Objekte drücken doch Realitäten aus, welche zu dem frommen Subjekt in Beziehung stehen. Von diesen Objekten aber bilden wir uns theoretische Urteile, welche als solche, eben nach dieser ihrer Form als theoretische Urteile, nach den Gesetzen des theoretischen Erkennens zu prüfen sind" [3]). Sind damit bloß die formalen Gesetze der Logik gemeint,

---

1) Neue Beiträge. S. 662.
2) A. a. O. S. 659.
3) A. a. O. S. 415.

so kommt die hier ausgesprochene Forderung darauf hinaus, daß auch für die religiöse Weltbetrachtung nicht Widersprechendes zugleich wahr sein dürfe. Hiergegen hat natürlich niemand etwas einzuwenden. Die rein formalen Gesetze der Logik haben selbstverständlich auch Anwendung auf die religiöse Weltanschauung. Der Geltungswert der letzteren bleibt davon völlig unberührt. Aber jener Lipsiussche Satz enthält doch noch mehr. Mag immerhin der Glaube aus praktischen Nötigungen entspringen und insofern auf Werturteilen beruhen, so „schließen doch alle Werturteile, weil sie unsere Stellung zu einem Thatbestand bezeichnen, zugleich Seinsurteile oder theoretische Urteile ein und setzen sich in solche um“ [1]). Hieraus leitet Lipsius die Forderung ab, das um seines Wertes willen Geltende mit dem „Gleichgültigen der theoretischen Erkenntnis“ zu einem Ganzen zusammenzuziehen. Was aber diese Forderung zu bedeuten hat, erhellt daraus, daß Lipsius es tadelt, wenn „der Geltungswert aller religiösen Werturteile für das seiner praktischen Nötigungen und persönlichen Erlebnisse bewußte Subjekt unmittelbar auf das theoretische Urteil über ein transcendentes Objekt übertragen wird“ [2]). Also die Wahrheit der Aussagen über Gott, sein Wesen, sein Wirken ist durch die „bloßen Werturteile“ noch nicht gedeckt. Es bedarf noch eines anderen Maßstabs, um sich ihrer zu versichern, und das kann, da jene Aussagen theoretische Urteile sind, nur das theoretische Erkennen sein. Damit wäre nun dem theoretischen Erkennen seine Stelle im dogmatischen Beweis wieder zurückgegeben. Aber es ist auch klar, daß diese ganze Gedankenreihe der von Lipsius sonst so klar ausgesprochenen Erkenntnis von der lediglich praktischen Bedingtheit der Glaubenswahrheit widerspricht. Es sei nur an folgende Sätze erinnert. „Der Geltungswert der Glaubensobjekte beruht auch für mich auf nichts anderem als auf der Selbstgewißheit der sittlichen Person“ [3]). „Es giebt überhaupt kein anderer Wahrheitsbeweis für die Religion, als den Thaterweis ihrer seligmachenden Kraft“ [3]).

1) Neue Beiträge. S. 448.
2) A. a. O. S. 452.
3) A. a. O. S. 447.

„Für das rein theoretische Erkennen existiert die übersinnliche Welt des Glaubens nur als Komplex subjektiver Vorstellungen. Glaubensgegenstände und Glaubenserfahrungen setzen, um als wirkliche Realitäten hingenommen werden zu können, die praktischen Nötigungen des religiös-sittlichen Subjekts als erlebt und empfunden voraus und existieren als Realitäten überhaupt nur für den, welcher diese Nötigungen in sich erfahren hat“ [1]). Wenn hiernach das praktische Erleben die objektive Wachheit der Glaubensaussagen verbürgt, was hat es dann für einen Sinn, für diese Wahrheit noch eine andere Legitimation zu verlangen? Es ist doch ein Widerspruch, eine rein praktische Begründung der Glaubenswahrheit zu proklamieren und dann doch wieder das theoretische Erkennen zu ihrem Beweise herbeizurufen. Allerdings wird dieser Widerspruch dadurch verdeckt, daß Lipsius den „Geltungswert der Werturteile“ und „das theoretische Urteil über ein transcendentes Objekt“ (s. o.) voneinander unterscheidet. Aber dieser Unterschied ist in Wirklichkeit nicht vorhanden. Jener „Geltungswert“ und dieses „theoretische Urteil“ sind in Wahrheit ein und dasselbe. Eben darin besteht die Geltung des Werturteils, daß das darin enthaltene Urteil über ein transcendentes Objekt wahr ist. Dann aber ist es ein Widerspruch, die Geltung des Werturteils praktisch, die Wahrheit des Urteils über das Transcendente theoretisch zu begründen.

Fragt man, wie ein solcher Widerspruch entstehen konnte, so bietet sich im vorliegenden Falle eine einfache Erklärung dar. Es ist der Doppelsinn im Begriff des Werturteils, welcher denselben veranlaßt hat. Man kann nämlich diesen Begriff so fassen, daß man Wert- und Seinsurteil einander gegenüberstellt. Dann ist das Werturteil der Ausdruck eines empfundenen Werts und hat seine Wahrheit eben darin, daß es den empfundenen Wert genau wiedergiebt. Die Wahrheit des Seinsurteils ist dann natürlich mit der des Werturteils noch nicht gegeben und bedarf eines besonderen Beweises, der dann nur vom theoretischen Erkennen geliefert werden kann. Dieser Begriff des Werturteils ist bei Lipsius maßgebend, wenn er es verbietet, den Geltungswert der Werturteile

1) Neue Beiträge. S. 382; vgl. mit III § 45, S. 45.

auf die Seinsurteile zu übertragen. Man kann aber auch den Begriff des Werturteils so bestimmen, daß dasselbe nicht bloß nachträglich in ein Seinsurteil sich umsetzt, sondern eo ipso ein Seinsurteil ist. Das Werturteil in diesem Sinne ist der einfache Ausdruck eines erfahrenen Thatbestandes und hat seinen Namen daher, daß dieser Thatbestand nur zugleich mit seinem Wert für die lebendige Person erfahren werden kann, dagegen für den gleichgültigen Beobachter nicht vorhanden ist. Anders ausgedrückt: die Werturteile sind Bezeichnungen von Heilsthatsachen, die sich als Wirklichkeiten nur dem bekunden, der für den in ihnen ausgedrückten Heilswert empfänglich ist. Nun sind die christlichen Glaubensaussagen zweifellos Werturteile in diesem letzterem Sinne. Das Bewußtsein des gläubigen Subjekts, das in der lebendigen Glaubenserfahrung steht, unterscheidet nicht einen erfahrenen Wert und ein daraufhin erschlossenes Sein, sondern die Erfahrung des Seins und des Werts ist ihm ein- und dasselbe. Der Wert haftet eben an dem Sein und kann nur mit diesem zugleich erfahren werden. Diesem Begriff des Werturteils, der der einzig richtige ist, wenn man die religiösen Urteile als Werturteile bezeichnet, hat nun auch Lipsius überall da Rechnung getragen, wo er unbefangen die Geltung der religiösen Werturteile auf die praktischen Erlebnisse des gläubigen Subjekts begründet. Dagegen wird seine Darstellung dadurch unsicher, daß diesem richtigen Begriff unter der Hand jener andere sich unterschiebt, nach welchem das Werturteil nur den Ausdruck eines subjektiven Wertgefühls ist und erst nachträglich in ein Seinsurteil sich umsetzt. Nur von diesem letzteren Standpunkt aus ist der Satz begreiflich, „daß alle religiösen Vorstellungen von Gott eine unwillkürliche Umsetzung von Werturteilen über die Relation Gottes zu dem persönlichen Geistesleben des Frommen in Seinsurteile über das göttliche Wesen sind“ [1]). In Wahrheit ist aber das Werturteil über die Relation Gottes zu dem Geistesleben des Frommen eo ipso ein Seinsurteil über diese Relation und das darin kund werdende Wesen Gottes. Das Seinsurteil beruht nicht erst auf einer nachträglichen Um-

1) Neue Beiträge. S. 449.

setzung des Werturteils, sondern ist in diesem unmittelbar mitgesetzt. Dann aber verliert die wunderliche Forderung ihren Sinn, die Lipsius an das wissenschaftliche Denken stellt, zuerst die aus Werturteilen entstandenen Seinsurteile auf die ihnen zugrunde liegenden Werturteile zurückzuführen [1]), und dann wieder diese Werturteile daraufhin zu untersuchen, inwieweit und in welcher Weise sie sich auf Seinsurteile zurückführen lassen [2]). Der ganze hier vorausgesetzte Unterschied von Seinsurteilen und Werturteilen ist, auf das religiöse Erkennen angewendet, falsch. Allerdings aber ergiebt sich, wenn man sich einmal auf den Boden dieser Unterscheidung stellt, naturgemäß die Forderung, für die Wahrheit der Seinsurteile, die durch die Werturteile noch nicht gedeckt ist, einen besonderen Beweis zu führen, und da die Seinsurteile eben als solche theoretische Urteile sind, kann der Beweis nur mit Hilfe des theoretischen Erkennens geführt werden. So erklärt sich der Widerspruch, daß die Glaubenswahrheit zuerst rein praktisch begründet und dann doch wieder das theoretische Erkennen zum Erweis derselben herbeigezogen wird.

Außerdem ist noch ein anderer Umstand zu beachten, der jenen Widerspruch erklärlich macht. Ebenso zweideutig wie der Begriff des Werturteils ist auch der des theoretischen Urteils. Lipsius will nämlich unter theoretischen Urteilen alle Urteile über einen Thatbestand verstanden wissen. Er unterscheidet demgemäß zwei Arten derselben: solche, welche auf der wissenschaftlichen Beobachtung eines Thatbestandes beruhen, und solche, welche auf irgendwelche praktische Nötigungen hin das Vorhandensein eines Thatbestandes behaupten [3]). Nach anderem Sprachgebrauch dagegen sind nur die Urteile der ersteren Art theoretische Urteile, während solche Urteile, die auf praktische Nötigungen hin einen Thatbestand behaupten, eben um dieses praktischen Motivs der Gewißheit willen als praktische bezeichnet werden. Nun kann man ja, wenn man will, in der Weise von Lipsius alle Urteile über einen Thatbestand theoretisch

1) Neue Beiträge. S. 450.
2) A. a. O. S. 451.
3) A. a. O. S. 424.

nennen. Nur ist zu besorgen, daß dieser Sprachgebrauch leicht irre führt. Wenn nämlich auch diejenigen Urteile, welche aus praktischen Gründen einen Thatbestand behaupten, als theoretische bezeichnet werden, so entsteht unwillkürlich der Schein, als wäre die praktische Begründung keine hinreichende Legitimation des Thatbestandes; als theoretische Urteile scheinen sie eben einer theoretischen Rechtfertigung zu bedürfen. Bei dieser Reflexion hat sich unter der Hand dem Lipsiusschen Begriff des theoretischen Urteils = Urteil über einen Thatbestand überhaupt der andere Begriff desselben = Urteil über einen theoretisch d. h. wissenschaftlich konstatierbaren Thatbestand unterschoben. Dieser Fehler liegt in der That bei Lipsius vor, wenn er die praktischen Aussagen, soweit sie einen Thatbestand ausdrücken, als theoretische Urteile bezeichnet und mit Rücksicht darauf den Beweis ihrer Geltung vom theoretischen Erkennen erwartet.

Aber noch von einer anderen Seite her ist Lipsius von der Bahn praktischer Beweisführung abgedrängt worden. Manche Äußerungen der Dogmatik und der dogmatischen Beiträge, die schon oben [1]) aufgeführt wurden, scheinen der empirischen Psychologie die Aufgabe zu stellen, die religiösen Vorstellungen als notwendig im Wesen des menschlichen Geistes begründet nachzuweisen und auf diesen Nachweis die objektive Geltung derselben zu gründen. Da jedoch, wie wir gesehen haben [1]), Lipsius selbst diese Deutung seiner Worte abgelehnt und die fraglichen Aussagen in der dritten Auflage der Dogmatik beseitigt oder richtig gestellt hat, so können wir von dieser Art der Beweisführung hier absehen. Dagegen findet sich in der Dogmatik noch ein anderer Ansatz theoretischer Beweisführung, der auch in der dritten Auflage stehen geblieben ist. S. 58 der ersten Auflage [2]) heißt es: „so lange der Versuch nicht gelingt, die innere Erhebung des Geistes über die Verkettung endlicher Ursachen und Wirkungen zu einem Unendlichen und Ewigen selbst aus endlichen Ursachen zu erklären, wird wohl auch das religiöse Mysterium seine Stelle behaupten". Auch hier ist es das

---

1) S. o. S. 476 f.
2) Vgl. III S. 106.

theoretische Erkennen, mit welchem die Rechtfertigung der religiösen Gewißheit in Verbindung gebracht wird. Nur ist es nicht seine positive Leistungsfähigkeit, sondern im Gegenteil seine Unzulänglichkeit, die apologetisch verwertet wird. Eben darum soll das religiöse Mysterium sein Recht behaupten, weil das theoretische Erkennen es nicht aus endlichen Ursachen erklären kann. Man wird freilich fragen müssen, ob das theoretische Erkennen eine solche Schranke sich ziehen läßt, wie sie ihm hier gezogen wird. Mag immerhin die versuchte Erklärung bis jetzt nicht gelungen sein, warum sollte sie ihm nicht doch zuletzt gelingen? Und selbst wenn das religiöse Mysterium sich nicht bloß als unerklärt, sondern als unerklärbar nachweisen ließe, so würde aus dem negativen Ergebnis der Unerklärbarkeit noch lange nicht der positive Geltungswert des unerklärbaren Phänomens geschlossen werden können. Noch ungünstiger als in der Dogmatik gestaltet sich diese Beweisführung in den Dogmatischen Beiträgen. Während dort die religiöse Erhebung eben als subjektiv-psychologisches Phänomen das Erklärungsobjekt bildet, wird jetzt die Frage gestellt: „wie es objektiv zugehe, daß der göttliche und der menschliche Geist in einem und demselben Geistesakte sich aufeinander beziehen können?“ Die Unbegreiflichkeit dieser Thatsache bilde die Stätte des religiösen Mysteriums [1]). Allein diese Unbegreiflichkeit verdankt ihr Dasein lediglich einer falschen Fragestellung. Denn die Wechselbeziehung zwischen dem göttlichen und menschlichen Geiste in ihrer objektiven Geltung bildet nach Lipsius selbst überhaupt keinen Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis, welche es vielmehr nur mit der subjektiven Vorstellung jenes Verhältnisses zu thun hat. Wenn gleichwohl das wissenschaftliche Erkennen die Frage beantworten soll, wie jenes objektive Verhältnis sich erkläre, so muß ihm dasselbe freilich unbegreiflich erscheinen; aber diese Unbegreiflichkeit hat lediglich darin ihren Grund, daß das wissenschaftliche Erkennen überhaupt vor jene Frage gestellt und damit auf ein Gebiet hinübergeführt wurde, das jenseits seiner Grenzen liegt. Indessen hat Lipsius selbst in seiner dogmatischen Beweisführung den hier gegebenen Andeutungen keine weitere Folge

1) Dogm. Beiträge S. 196.

gegeben. Die praktische Begründung des Glaubens ist doch dasjenige, was seit den „Neuen Beiträgen“ mehr und mehr in den Vordergrund tritt. Die Elemente theoretischer Beweisführung werden nicht völlig beseitigt, aber sie treten hinter den praktischen zurück. Wenn man nun aber auf den Standpunkt der praktischen Begründung sich stellt, so bleibt doch immer noch die Frage, was denn nun innerhalb des praktischen Erkennens dasjenige ist, das der Gläubige selbst als den tragenden Grund seiner Gewißheit eben von dieser seiner subjektiven Gewißheit unterscheidet? Diese Frage führt uns auf den Begriff der Offenbarung, denn der letzte Grund der religiösen Gewißheit ist nach dem Zeugnis des religiösen Bewußtseins eben die Offenbarung.

3. Die Offenbarung und ihr Verhältnis zur Person Christi.

Die Offenbarung bestimmt Lipsius in der ersten Auflage der Dogmatik als das göttliche Moment im religiösen Verhältnis oder die Selbstbeziehung Gottes auf den Menschengeist, während die Religion als das menschliche Moment oder die Selbstbeziehung des Menschen auf Gott bezeichnet wird [1]). „Offenbarung und Religion sind also Wechselbegriffe; beide haben nur miteinander Realität und bezeichnen ein und dasselbe Verhältnis innerhalb des menschlichen Geisteslebens nach seinen zwei verschiedenen Seiten hin: die Offenbarung als der objektiv göttliche Grund, die Religion als die subjektiv menschliche Folge innerhalb eines und desselben geistigen Vorgangs“ [2]). Ein doppeltes ist für diesen von Lipsius aufgestellten Offenbarungsbegriff charakteristisch. Erstens ist derselbe rein kausal gefaßt; die Offenbarung ist die Ursache eines als Religion bezeichneten Vorgangs im Menschengemüt; teleologische Beziehungen sind in den Begriff nicht mit aufgenommen und können ohne Widerspruch auch nicht in denselben aufgenommen werden, da ihm der faßbare Inhalt fehlt, an dem teleologische Beziehungen haften. Die Offenbarung wird nämlich zweitens als ein rein

1) I § 52.
2) I § 53.

innerer Vorgang im menschlichen Geiste gefaßt. Lipsius wird nicht müde, dies zu betonen: Äußere Vorgänge in der Natur und Geschichte können nie im strengen Sinne Offenbarung sein; sie werden vielmehr erst durch jene innere Offenbarung im Menschengemüt „als Offenbarungen interpretiert" [1]). Wenn man aber die Beschränkung der Offenbarung auf das Innere des Menschen zweifelhaft findet, weil doch gemeinhin unter Offenbarung ein geschichtlich gegebenes Ganze verstanden werde, so erinnert Lipsius daran, daß der aufgestellte Begriff zunächst auf die ersten Offenbarungsempfänger, die Religionsstifter und Propheten seine Anwendung hat. Wenn nun die Kunde von dieser ursprünglichen Offenbarung innerhalb der religiösen Gemeinschaft weitergepflanzt wird, so kommt sie allerdings zunächst von außen an den einzelnen heran. Aber so lange ihm diese Kunde nur als eine äußere gegenübersteht, hat er noch keine Offenbarung im eigentlichen Sinne. „Erst wenn der einer Religion eigentümliche Erfahrungsgehalt sich auch im eigenen Innern des einzelnen durch einen neuen und ursprünglichen Geistesakt wieder erzeugt, wird er ihres Offenbarungscharakters unmittelbar persönlich gewiß. Dieser Akt aber ist nach Inhalt und Form eben selbst ein göttlicher Offenbarungsakt in der Seele des Frommen. Die Dogmatik bezeichnet denselben als ein testimonium Spiritus Sancti internum, die durch dieses Zeugnis gewirkte Gewißheit als fides divina. Es leuchtet aber ein, daß dieses innere Geisteszeugnis, welches allein göttliche Gewißheit giebt, seinem Wesen nach gar nichts anderes ist, als die Wiederholung des ursprünglichen Offenbarungsaktes in der einzelnen Seele" [3]). Das Resultat dieser Deduktion ist also, daß die Offenbarung überhaupt, sowohl wenn man auf die Offenbarungsträger, als wenn man auf die Offenbarungsempfänger sieht, als innerer Vorgang zu fassen ist. Äußere Geschichtsthatsachen werden so deutlich als möglich vom strengen Begriff der Offenbarung ausgeschlossen. Um über die wirkliche Meinung von Lipsius, wie sie in der ersten Auflage vertreten wird,

1) I § 56, S. 49.
2) I § 55, S. 48.
3) I § 55, S. 48.

keinen Zweifel zu lassen, sei noch folgende charakteristische Äußerung angeführt. S. 94 lesen wir: „Äußere Vorgänge — gleichviel ob in Natur oder in Geschichte — bedingen zunächst nur den empirischen Charakter einer Religion, nicht ihr geistiges Wesen. Nur weil letzteres sich für das Bewußtsein immer erst in äußeren Thatsachen erschließt, entsteht der Schein, als ob diese das eigentlich Wesentliche wären, die Wissenschaft hat aber gerade die naive Identifizierung des Empirischen und des Ideellen wieder aufzulösen, indem sie aus dem empirisch Thatsächlichen die geistigen Thatsachen herauslöst, welche das eigentümliche religiöse Grundverhältnis der betreffenden Religion ausmachen. Damit sind jene äußeren Thatsachen keineswegs zur Bedeutungslosigkeit herabgesetzt; ihre Bedeutung besteht aber wesentlich darin, daß sie den inneren geistigen Thatsachen teils als Vehikel, teils als Symbol dienen" [1]). Dies ist wohl deutlich genug: für den religiösen Vorgang selbst ist keine äußere Thatsache konstitutiv; sie mag ihm als Vehikel oder Symbol dienen; im religiösen Vorgang selbst hat sie keine Stelle.

Ziehen wir aus diesen allgemeinen Bestimmungen über Offenbarung die Konsequenz für das Christentum, so ist klar, daß der geschichtlichen Person Jesu ein Offenbarungswert im strengen Sinne nicht zukommen kann. Sie gehört zu den äußeren Geschichtsthatsachen, die als Symbole oder Vehikel dienlich sein mögen — im Glaubensvorgang selbst hat sie keine Stelle. Christus ist nicht Glaubensgegenstand und in diesem Sinne Offenbarung — seine Bedeutung kann höchstens die sein, daß er als der erste erlebt hat, was andere nach ihm in derselben Weise erleben und daß er der geschichtliche Urheber der Gemeinschaft ist, innerhalb welcher das in ihm verwirklichte religiöse Ideal sich geschichtlich fortpflanzt. Damit stimmt denn auch die Lipsiussche Christologie, wie sie in der ersten Auflage der Dogmatik vorgetragen wird, im wesentlichen überein. Die Unterscheidung des christlichen Prinzips von der geschichtlichen Person Christi, welche Lipsius von Biedermann und Al. Schweizer übernommen hat, entspricht durchaus dem Lipsiusschen Begriff der Offenbarung als eines inneren Vorgangs im Menschen-

---

1) I § 122.

gemüt. Unter dem christlichen Prinzip versteht Lipsius das eigentümliche religiöse Verhältnis des Christentums, und dieses bestimmt er als das Verhältnis der Gotteskindschaft oder der Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott, das im Gegensatz zu der Gottesferne des natürlichen, der Gottentfremdung der sündigen Menschen als Versöhnung mit Gott, im Gegensatz gegen die geistige Ohnmacht des natürlichen und sündigen Menschen als Erlösung empfunden wird[1]). „Diese eigentümliche Grundbestimmtheit des christlichen Bewußtseins oder das eigentümliche religiöse Prinzip des Christentums ist in der Person Jesu Christi als wirksame religiöse Lebensmacht in die Geschichte eingetreten und mittelst des Glaubens an ihn ein Gegenstand gemeinsamer und individueller Erfahrung geworden" [2]). Wenn hier und anderwärts vom Glauben an Christus die Rede ist, so könnte man dies so deuten, als sollte doch irgendwie die Person selbst als Glaubensgegenstand behauptet werden; daß es aber nicht so gemeint ist, erhellt sofort, wenn Lipsius in der Erläuterung zu § 550 schreibt: „die Person hat ihre Bedeutung durch das in ihr verkörperte Prinzip". Damit stimmt es überein, wenn er in der Erläuterung zu § 621 erklärt: „die religiöse Bedeutung der Person besteht also nicht in ihrer geschichtlichen Erscheinung als solcher, sondern in dem Ewigen und Ideellen, was in und durch die Person ans Licht getreten ist". Dieses Ideelle aber, das christliche Prinzip, ist „an sich gültig" [3]). Es empfängt also seine Geltung nicht erst von der geschichtlichen Person, in der es zum erstenmale verwirklicht war. Ich kann von der geschichtlichen Person absehen, ohne daß das Prinzip dadurch in seinem Geltungswert für mich beeinträchtigt würde. Dieser Anschauung entspricht es, wenn Lipsius die Frage nach dem Wesen des Christentums lediglich durch den Hinweis auf das christliche Prinzip zu beantworten meint [4]). Natürlich — wenn die Beziehung auf die Person Christi für die religiöse Gewißheit der Christen nicht wesentlich ist, dann kann sie

1) I § 549.
2) I § 550.
3) I S. 581.
4) I S. 114.

auch für die Frage nach dem Wesen des Christentums keine Bedeutung haben. Dann erschöpft sich das Wesen eben im Prinzip. Als durchgehende Grundanschauung von Lipsius ergiebt sich hieraus: die Person Christi ist der geschichtliche Grund für die Wirksamkeit des christlichen Prinzips; aber dieses ist in seinem Geltungswert nicht an die Person gebunden; es trägt seine Wahrheit in sich selbst. Christus ist somit nicht Glaubensgegenstand im strengen Sinn: das ist nur das in ihm geschichtlich gewordene Prinzip.

Aus der Scheidung von Person und Prinzip hatte Biedermann die Konsequenz gezogen, daß die Dogmatik überhaupt nur von dem christlichen Prinzip zu handeln habe; höchstens in der Lehre von den Gnadenmitteln könne der Person Jesu noch eine Stelle angewiesen werden; im übrigen aber sei dieselbe dem „Leben Jesu" anheimzugeben. Lipsius sucht sich dieser Konsequenz zu entziehen, indem er sich auf „die unmittelbar religiöse Vorstellung der Gläubigen" [1]) beruft, für welche Person und Prinzip thatsächlich eins geworden seien. In der richtigen Erkenntnis dieses Verhältnisses beruhe die Notwendigkeit für die Dogmatik, der Christologie nach wie vor eine Stelle anzuweisen. Indem sich also Lipsius auf den Standpunkt der gläubigen Gemeinde stellt, den er im ersten Paragraphen seines Lehrbuchs einzunehmen erklärt hat, findet er von hier aus, daß Person und Prinzip untrennbar eins sind und man deshalb ohne Christum auch die Erlösungsreligion nicht haben kann. Von diesem Standpunkt aus hat Lipsius zweifellos recht, wenn er der Person Christi eine Stelle in der Dogmatik wahren will — aber es ist auch klar, daß der hier eingenommene Standpunkt ein total anderer ist, als derjenige, von dem aus die Scheidung von Person und Prinzip entworfen ist. Jenes ist der Standpunkt der christlichen Gemeinde, für welche die geschichtliche Thatsache der Gottesoffenbarung in Christo Grund und Norm ihres Heilsglaubens bildet; dies ist der Standpunkt des Religionsphilosophen, der die Person Christi zwar als geschichtliches Erklärungsmittel für das Dasein der christlichen Gemeinde gebraucht, dagegen eine konstitutive Bedeutung für den Glauben ihr nicht einräumen kann, weil

1) I § 624.

alles Äußere nur Vehikel und Symbol innerer geistiger Vorgänge sein kann. Wie Lipsius beide Standpunkte für sich zu vermitteln sucht, erhellt aus dem Schlußabschnitt des schon angezogenen § 624: „Das Einsgewordensein von Person und Prinzip für die unmittelbar gläubige Anschauung der Gemeinde ist mindestens als eine Thatsache des subjektiv-frommen Bewußtseins anzuerkennen, die aufgestellt sein will, auch wenn das wissenschaftliche Denken zunächst beides wieder unterscheiden muß." Damit tritt Lipsius vom Standpunkt der gläubigen Gemeinde wieder auf den Boden des „wissenschaftlichen Denkens" zurück, auf dem die Scheidung von Person und Prinzip wieder zu Recht besteht. Es leuchtet aber ein, daß er bei strenger Festhaltung dieses Bodens der Konsequenz Biedermanns, die Christologie aus der Dogmatik ins Leben Jesu zu verweisen, nicht hätte entgehen können.

Die Frage nach der Zugehörigkeit der Christologie zur Dogmatik ist übrigens nicht der einzige Punkt, auf welchem Lipsius seinen geschichtslosen Offenbarungsbegriff aufgiebt und dem Glaubensurteil der Gemeinde Rechnung trägt. Der ganze Abschnitt „von der geschichtlichen Zueignung des Heils durch Christus an die Gemeinde S. 545 („die geschichtliche Begründung der Heilsgemeinschaft durch Christus S. 580) ist von diesem Standort aus entworfen. Man vergegenwärtige sich folgende Hauptsätze dieses Abschnitts: „Die Offenbarung der versöhnenden und erlösenden Liebe Gottes erfolgt durch Christi Wort, durch sein Leben und Sterben" [1]). „Die Gemeinde ist im Anschauen der im Leben und Sterben bewährten Liebe Christi zugleich der in ihm persönlich erschienenen göttlichen Liebe gewiß. Sein Tod ist nur darum für die Gemeinde höchster göttlicher Liebeserweis, weil sein ganzes Berufsleben diese göttliche Liebe nicht bloß als einen Gegenstand religiöser Erkenntnis verkündigt, sondern zugleich in seinem Berufsgehorsam und in seiner Berufstreue als in ihm gegenwärtige Gotteskraft bewährt. Nicht allein die ‚Sendung' Christi überhaupt und als einziger Zweck seiner Sendung sein Tod, sondern sein ganzes Leben und Leiden ist die Offenbarung der versöhnenden oder erlösenden Liebe

1) I § 660.

Gottes" [1]. Aber auch in der übrigen Darstellung fehlen ähnlich klingende Äußerungen nicht. § 655 lautet: „Auf ihre unmittelbare religiöse Bedeutung für die christliche Gemeinde zurückgeführt besagen diese Formeln nichts anderes als die volle Offenbarung der göttlichen Liebe in einem zur persönlichen Liebeseinheit mit Gott gelangten, in dieser Einheit seinen persönlichen Lebenszweck erfassenden Menschenleben; sofern aber die Gemeinde dieses gottmenschliche Liebesleben in Christus, ihrem Haupte verwirklicht findet, hat sie in ihm unmittelbar den gegenwärtigen Gott." Auch mitten in solchen Gedankenreihen, welche die andersartige Beurteilung Jesu vertreten, sieht man Lipsius über die Grenze dieser Beurteilung zu einer höheren Wertschätzung der geschichtlichen Person Christi hinausstreben. Wenn er dann immer wieder zu jener früheren Beurteilung zurückkehrt und diese geradezu als die für ihn maßgebende erscheint, so liegt die Ursache hiervon zweifellos in dem geschichtslosen Offenbarungsbegriff, der sich mit der Wertschätzung des geschichtlichen Christus als wirklicher Offenbarung nicht verträgt.

Auch in den Dogmatischen Beiträgen ist Lipsius über diesen Standpunkt nicht hinausgekommen. Gegenüber dem Einwand Herrmanns, daß die geschichtliche Gottesoffenbarung in der Dogmatik nicht zu ihrem Recht komme, berief sich Lipsius in den Dogmatischen Beiträgen auf § 55 des Lehrbuchs, wo das von Herrmann Vermißte zu finden sei. Allein in diesem Paragraphen, der uns schon oben (S. 495) begegnet ist, wird ja nur die Thatsache konstatiert, daß die Kunde von der ursprünglichen Offenbarung an die Religionsstifter innerhalb der religiösen Gemeinschaft geschichtlich weitergepflanzt wird; dagegen wird die Offenbarung selbst ausdrücklich auf den inneren Vorgang im Menschengemüt eingeschränkt, der „gar nichts anderes ist als die Wiederholung des ursprünglichen Offenbarungsakts in der einzelnen Seele". Was der gläubige Christ erlebt, ist demnach gar nichts anderes, als was Christus auch erlebt hat. Christus kann für den Glauben des Christen keine konstitutive, bleibende Bedeutung haben; sonst wäre in dem Erlebnis des Christen etwas gesetzt, was in dem Erlebnis Christi

1) I § 662, S. 584.

fehlt: eben die Beziehung auf Christus, und die vom Christen erlebte Offenbarung wäre dann nicht „die Wiederholung" derjenigen, welche Christus empfangen hat. Lipsius täuscht sich also, wenn er glaubt, in dem angezogenen § 55 die Bedeutung der geschichtlichen Gottesoffenbarung zum Ausdruck gebracht zu haben. Die maßgebende Anschauung ist offenbar auch hier die andere, welche die Offenbarung als einen rein inneren Vorgang faßt. Darüber führen auch die Erläuterungen nicht hinaus, welche Lipsius in den Dogmatischen Beiträgen noch hinzufügt. Auch hier wird lediglich die Thatsache konstatiert, daß das eigentümliche Prinzip einer Religion innerhalb einer religiösen Gemeinschaft geschichtlich sich fortpflanzt und insofern dem einzelnen „zunächst" als eine geschichtliche Objektivität gegenübertritt, welche den Anspruch erhebt, als göttliche Offenbarung zu gelten [1]). Aber diese Geltung kommt der geschichtlichen Objektivität doch nur „zunächst" zu; sie hört auf, „wenn man von der geschichtlichen Bedeutung der Offenbarung für die Gemeinschaft auf das allgemein geistige Wesen des mit dem Namen Offenbarung bezeichneten Vorgangs im Menschengeiste zurückgeht". Man wird also nicht urteilen können, daß hier eine höhere Wertschätzung der geschichtlichen Offenbarung erreicht sei; im Gegenteil wird die in der Dogmatik vertretene Grundanschauung auch hier, nur noch viel deutlicher als dort, ausgesprochen; Lipsius erklärt hier: „man kann nach meiner Anschauung nicht sagen, daß die Wahrheit der christlichen Idee von dem äußeren Ereignisse des historischen Heilswerkes Christi abhängig sei. Das was an und in diesem Werke das wahrhaft Versöhnende und Erlösende ist, ist mir der in und mit demselben ans Licht getretene geistige Gehalt, näher der bestimmte Komplex festgeordneter innerer Vorgänge im Menschengemüt, durch welche das Bewußtsein der Gotteskindschaft in uns erzeugt wird, oder in welchen Gottes Geist unmittelbar selbst im Menschengeiste seine versöhnende und erlösende Gegenwart beurkundet" [2]).

---

1) Dogmatische Beiträge S. 74 f.

2) A. a. O. S. 118.

Auch hier findet sich dann wieder das Zugeständnis: „Für die unmittelbar religiöse Vorstellung ist Christi Person allerdings untrennbar mit dem christlichen Prinzipe verschmolzen. Die Gemeinde ist in ihrer Gemeinschaft mit Christus ihrer Versöhnung und Erlösung thatsächlich gewiß, und eben darum schaut sie in Christus, dem Offenbarer der göttlichen Liebe, unmittelbar die Gegenwart dieser versöhnenden Gottesliebe an“ [1]). Aber auch hier wieder die Klausel: „nun muß ich meinerseits allerdings vorbehalten, diese Form der unmittelbaren Gewißheit, in welcher sich die geistige Wahrheit der Versöhnung für die Gemeinde beglaubigt, von jener geistigen Wahrheit selbst wohl zu unterscheiden“. „Die Unmittelbarkeit der religiösen Anschauung und Vorstellung darf der dogmatischen oder wissenschaftlich-theologischen Fassung des darin als Wirklichkeit ausgesprochenen religiösen Verhältnisses nicht ohne weiteres ihr Gesetz diktieren. Vielmehr unterscheidet die Dogmatik die Form des unmittelbaren Bewußtseins um die in der christlichen Gemeinde erlebte Versöhnung von dem geistigen Wesen des vollkommenen religiösen Verhältnisses selbst, welches in jener Form anschaulich geworden ist“ [2]). Lipsius spricht es also hier unumwunden aus, daß er als Dogmatiker einen andern Standpunkt einnimmt als den der christlichen Gemeinde. Während diese im geschichtlichen Christus unmittelbar die versöhnende Liebe Gottes anschaut, geht der Dogmatiker hinter das Glaubensbewußtsein der Gemeinde zurück und nimmt einen Standpunkt ein, auf welchem ihm jene Erfahrung, die der Glaube an Christus macht, nur als die Form erscheint, die man preisgeben kann, ohne den Inhalt, das christliche Prinzip, zu verlieren. Gleichwohl will Lipsius auch hier die Biedermannsche Folgerung, daß die Person Christi nicht in die Dogmatik gehöre, nicht zugeben; denn diese könne sich doch unmöglich der Forderung entziehen, „die wenigstens mittelbar religiöse Bedeutung, welche Christus als der geschichtliche Versöhner für das geschichtliche Glaubensleben der Gemeinde thatsächlich besitzt, zu begrei-

1) Dogmatische Beiträge S. 123.

2) Ebendas.

fen" [1]). Jene Konsequenz Biedermanns wird also genau wie im Lehrbuch dadurch abgewiesen, daß der Standpunkt der christlichen Gemeinde eingenommen und der Dogmatik die Aufgabe gestellt wird, die Gemeindegenossen über Form und Inhalt ihres unmittelbaren Glaubensbewußtseins zu verständigen [2]). Wenn das die Aufgabe der Dogmatik ist, dann kann sie freilich von der Person Christi nicht absehen; aber vorher war ja der Dogmatik die ganz andere Aufgabe gestellt worden, die Form des unmittelbaren Glaubensbewußtseins von dem geistigen Wesen des religiösen Vorgangs selbst zu unterscheiden. Da nun dieses, das christliche Prinzip, an sich gültig ist, auch abgesehen von jener Form des unmittelbaren Glaubensbewußtseins, so scheidet diese letztere eben damit aus der Dogmatik aus, die nur das zur Darstellung zu bringen hat, was für das Wesen des religiösen Vorgangs konstitutiv ist. Die Biedermannsche Konsequenz ist also auf den ursprünglichen Standpunkt von Lipsius unumgänglich; er kann sich nur dadurch vor derselben retten, daß er auf den ganz andern Standpunkt des unmittelbaren Glaubensbewußtseins hinübertritt und nun der Dogmatik die Aufgabe stellt, dieses zur Aussprache zu bringen, statt von ihm auf das „geistige Wesen" des religiösen Aktes zurückzugehen.

Überblicken wir die bisherigen Erörterungen über den Offenbarungsbegriff und sein Verhältnis zur Christologie, so ergiebt sich: Dogmatik und Dogmatische Beiträge nehmen noch ganz denselben Standpunkt ein. Die Grundanschauung ist die, welche an der Scheidung von Person und Prinzip ihr charakteristisches Merkmal hat. Glaubensgegenstand ist das christliche Prinzip, Christi Person ist nur der geschichtliche Quellpunkt für die thatsächliche Wirksamkeit des an sich gültigen Prinzips. Mit dieser Gedankenreihe ist aber eine andere, in welcher Christus als die persönliche Offenbarung der versöhnenden Liebe Gottes beurteilt wird, verflochten. Diese beiden Anschauungen gehen nebeneinander her, aber so, daß die erstere die übergeordnete und beherrschende ist. Dagegen bezeichnet nun der Vortrag über die Bedeutung des Historischen im

---

1) Dogmatische Beiträge S. 124.

2) Ebendas.

Christentum, den Lipsius im Jahre 1881 veröffentlicht hat, einen bedeutsamen Wendepunkt seines dogmatischen Denkens. Die hier gewonnenen Ergebnisse werden dann in den Neuen Beiträgen (1885) weiter ausgeführt und zuletzt in der dritten Auflage der Dogmatik verarbeitet. Die wichtigsten Sätze, in denen die veränderte Beurteilung zum Ausdruck kommt, sind folgende: „Es gehört zum Wesen einer geschichtlichen Religion, daß die geschichtliche Thatsache, in welcher ihre Bekenner die Offenbarung Gottes erkennen, den Grund ihrer religiösen Zuversicht bildet. So lange ein Frommer auf seine Zugehörigkeit zu der geschichtlichen religiösen Gemeinschaft, durch welche sein religiöses Leben geweckt wurde, Gewicht legt, spricht er damit die Überzeugung aus, daß jene geschichtliche Offenbarung, von welcher jene geschichtliche Gemeinschaft ihm als von ihrem Lebensgrunde Zeugnis giebt, auch für sein persönliches religiöses Leben nicht gleichgültig ist. Sein religiöses Vertrauen auf Gottes Gnadenhilfe könnte ohne Anerkennung jener geschichtlichen Gottesoffenbarung eine Täuschung sein; mindestens fehlt ihm, wenn es ins Schwanken gerät, jede Möglichkeit, sich wieder aufzurichten“ [1]. „Die religiöse Zuversicht der Gläubigen würde ohne jene geschichtliche Objektivität der göttlichen Offenbarung weder zustande kommen, noch auch ihre innere Festigkeit zu behaupten vermögen. Eine geschichtliche Thatsache, welche nur den ersten Anstoß zu einer geistigen Bewegung gegeben hat, kann in Vergessenheit geraten, ohne daß die Bewegung selbst darüber zum Stillstande kommt. Eine religiöse Gewißheit dagegen, welche auf der Wertschätzung einer geschichtlichen Thatsache als göttlicher Offenbarung ruht, muß ohne den steten Hinblick auf jene geschichtliche Objektivität alsbald ins Schwanken geraten. Eben darum kann die christliche Glaubenslehre das Wesen des christlichen Glaubens nicht erschöpfend beschreiben, wenn sie nicht das Werturteil über die geschichtliche Offenbarung in Christus, ohne welche jener Glaube nicht wirklich ist, in ihre Beschreibung mit aufnimmt“ [2].

1) Neue Beiträge S. 620.
2) A. a. O. S. 621 f.

Nimmt man hiezu das unumwundene Geständnis, daß die Unterscheidung von Person und Prinzip da keine Stelle hat, wo es sich um den Offenbarungswert der Person Christi handelt [1]), so wird man eine bedeutsame Wandlung in der dogmatischen Anschauung von Lipsius nicht verkennen können. In der Dogmatik hatte Lipsius jene Unterscheidung arglos auch da angewendet, wo die religiöse Bedeutung der Person Christi in Frage stand (§ 550. 620). Jetzt soll dieselbe nur noch für die ethische Würdigung Christi Geltung haben. In der Dogmatik werden äußere Vorgänge in der Natur und Geschichte nur als Symbole und Vehikel gewertet; jetzt wird die äußere Geschichtsthatsache der Person Christi in den Offenbarungsbegriff selbst mit aufgenommen. Allerdings sind auch jetzt die Elemente der früheren Anschauung noch nicht völlig abgestoßen. Sie tritt z. B. hervor, wenn auch jetzt wieder versichert wird, die Offenbarung Gottes im Innern der Gläubigen sei nichts spezifisch anderes, als was alle Propheten und Inspirierten in ihrem Innern erlebt zu haben versichern [2]), wenn von einer Uroffenbarung geredet wird, die als ursprünglicher Akt Gottes im Menschengeiste jedem religiösen Akt und allem Offenbarungsbewußtsein zugrunde liege [3]), wenn auch jetzt noch eine solche Bestimmung des Offenbarungsbegriffs gefordert wird, welche den Offenbarungsträger und die Offenbarungsempfänger in gleicher Weise berücksichtigt [4]). Das sind Reste der früheren Anschauung, die aber hinter der jetzt gewonnenen Erkenntnis von der Bedeutung der geschichtlichen Gottesoffenbarung zurücktreten.

Fragen wir nunmehr, wie auf Grund dieser veränderten Stellungnahme die dritte Auflage der Dogmatik sich gestaltet? Die tiefgreifende Umgestaltung, welche dieselbe erfahren hat, erhellt am deutlichsten an der schon mehrfach erwähnten Erläuterung zu § 122 der ersten Auflage, welche das Geschichtliche nur als Symbol und Vehikel innerer Vorgänge zu würdigen weiß. Diese Erläuterung

1) Neue Beiträge S. 625.
2) A. a. O. S. 615.
3) A. a. O. S. 616.
4) A. a. O. S. 612.

ist nun gestrichen. Die neue Fassung derselben beginnt mit dem Hinweis auf den Vortrag über die Bedeutung des Historischen und schließt mit dem Satze, daß in der christlichen Religion die geschichtliche Person Christi „die thatsächliche Grundlage alles religiösen Vertrauens, weil die thatsächliche Offenbarung des göttlichen Heilswillens und die thatsächliche Verwirklichung der gotteinigen Menschheit ist" [1]). Der Abschnitt über Offenbarung beginnt sodann mit fünf völlig neu geschriebenen Paragraphen (120—124) [2]), die das Recht der äußeren Offenbarung nachdrücklich betonen. Wenn Lipsius auch hier noch hinzufügt, daß die äußere Offenbarung „sich nur in dem Maße beglaubigt, als die äußere geschichtliche Kunde sich zu einer Lebensmacht im eigenen Innern der Gläubigen gestaltet", so ist dies unzweifelhaft richtig und hebt die zuvor ausgesprochene Wertschätzung der äußeren Offenbarung nicht auf, da ja eben diese es sein soll, die sich als Lebensmacht in den Herzen bethätigt. Weiterhin ist die veränderte Anschauung daran zu erkennen, daß überall, wo in der ersten Auflage nur die Verwirklichung des normalen religiösen Verhältnisses in der Person Christi betont war, jetzt die in ihm erschienene Gottesoffenbarung eingefügt

---

1) III § 118. Der Herausgeber hat die Erläuterung aus I auch in III noch einmal abgedruckt, um dem Leser die Vergleichung der früheren und der jetzigen Fassung zu ermöglichen und ihm dadurch den Abstand beider zum Bewußtsein zu bringen.

2) Durchsichtiger wäre die Darstellung von § 121—124 geworden, wenn Lipsius sich hätte entschließen können, in der Bestimmung des Offenbarungsbegriffs von den Religionsstiftern abzusehen. Wenn doch, wie Lipsius selbst zugiebt, die Glieder der religiösen Gemeinschaft den Stiftern in religiöser Beziehung nicht gleich- sondern untergeordnet sind, so folgt hieraus, daß auch der Offenbarungsbegriff für jene sich anders gestaltet als für diese. Daß Lipsius gleichwohl denselben für beide zugleich bestimmen will, macht seine Darstellung schwerfällig und undurchsichtig. Ich erinnere nur an den Doppelsinn der „inneren Offenbarung". Das eine Mal ist damit das Erlebnis des Religionsstifters gemeint, das andere Mal das des Religionsgenossen. Beides ist aber sehr verschieden, und es ist falsch, wenn Lipsius sagt, daß jede innere Offenbarung an eine äußere anknüpfe und diese teils ausdeute, teils weiterführe. Letzteres trifft wohl auf den Religionsstifter zu, aber nicht auf die Religionsgenossen, welche die äußere Offenbarung nicht „weiterführen", sondern einfach aufzunehmen und für sich zu verwerten haben.

und diese religiöse Betrachtung der Person Christi der anderen als der ethischen übergeordnet wird [1]). In der Darstellung der Christologie ist es namentlich der ganz neu geschriebene § 606, welcher von der vollzogenen Wendung Zeugnis giebt. Hier wendet sich Lipsius gegen die „modern-liberale Theologie“ mit ihrer Scheidung von Person und Prinzip und wirft derselben vor, daß sie die bleibende Bedeutung der Person Jesu für den Glauben leugne und konsequenterweise dazu führe, diese Person aus ihrer zentralen Stellung in der Dogmatik zu entfernen. Auch in der Kritik, die von Lipsius an der Kirchenlehre geübt wird, tritt die veränderte Stellung zutage. Früher wurde der kirchlichen Christologie die Identifizierung von Person und Prinzip zum Vorwurf gemacht; jetzt wird der Fehler darin erblickt, daß die religiösen Aussagen in metaphysische umgesetzt werden. Wenn also Lipsius den Vorwurf der Identifizierung von Person und Prinzip nicht wiederholt, so kann dies einen doppelten Grund haben, entweder daß er jene Beurteilung als irrig erkennt, oder aber daß er sie auch jetzt noch für richtig hält, aber nicht mehr wie früher, einen Vorwurf daraus ableiten kann, weil ihm selbst jetzt Person und Prinzip so nahe zusammenrücken, daß das Prinzip abgesehen von der Person seinen Geltungswert zu verlieren droht. Zweifellos trifft die letztere unter diesen beiden Möglichkeiten zu. Wir haben gesehen, wie Lipsius selbst nunmehr der Person eine so prinzipielle Bedeutung beimißt, daß die angebliche Identifizierung von Person und Prinzip in der kirchlichen Christologie ihm nicht mehr als ein großer Fehler erscheinen kann [2]).

---

1) I § 142 = III § 158. I § 143 = III § 159. I § 144 = III § 160. I § 550 = III § 567. I § 147 = III § 163. I § 150 = III § 166. I § 154 = III § 170. I § 549 = III § 566. I § 551 = III § 568. I § 552 = III § 569. I § 608 = III § 627. I § 615 = III § 634.

2) III § 569, S. 458 ist das Urteil stehen geblieben, daß die Kirchenlehre Person und Prinzip „unmittelbar identifiziere“; dagegen ist die in der ersten Auflage an jener Stelle gezogene Folgerung, daß der Verstand der Identifikation aufzulösen habe, gestrichen und nur die Forderung festgehalten, daß die Dogmatik beides, Historisches und Ideelles, ins richtige Verhältnis zu setzen

Wenn man freilich erwarten würde, daß die Wertschätzung der Person Christi als der maßgebenden Gottesoffenbarung in der neuen Darstellung rein und ohne Rest durchgeführt wäre, so würde man sich getäuscht finden. Der geschichtslose Offenbarungsbegriff ist auch hier nicht ganz abgestreift. Im Kapitel über die Offenbarung folgt auf die schon erwähnten Paragraphen, welche das Recht der äußeren Offenbarung zum Ausdruck bringen, ein gleichfalls neu geschriebener Paragraph (125), der wieder zur früheren Darstellung zurücklenkt. Hier erscheint die Offenbarung als ein metaphysischer Akt, welcher das Abhängigkeitsgefühl „erregt" und „mit demselben zugleich" die Glaubensgewißheit erweckt. Dies ist nicht mehr der geschichtliche, sondern der metaphysische Offenbarungsbegriff; jener ist durchaus teleologisch geartet, dieser rein kausal; nach jenem ist die Offenbarung eine Kundgebung des göttlichen Willens, welche durch ihren offenbaren Inhalt das Vertrauen des Menschen auf sich zieht; nach diesem ist sie die verborgene Ursache, welche das religiöse Abhängigkeitsgefühl „erregt". Mit dieser vorläufigen Bestimmung des Offenbarungsbegriffs ist nun der Übergang zu § 126 gewonnen, der ganz gleich lautet mit § 53 der ersten Auflage: „Offenbarung und Religion sind also Wechselbegriffe; beide haben nur miteinander Realität und bezeichnen ein und dasselbe Verhältnis innerhalb des menschlichen Geisteslebens nach seinen zwei verschiedenen Seiten hin: die Offenbarung als der objektiv göttliche Grund, die Religion als die subjektiv menschliche Folge innerhalb eines und desselben geistigen Vorgangs." Bezeichnend ist namentlich, daß in der neuen Darstellung wesentlich in derselben Weise wie in der früheren als Inhalt der Offenbarung das religiöse Verhältnis selbst bezeichnet wird [1]). Daraus folgt unmittelbar, daß keine äußere Geschichtsthatsache als Offenbarung im strengen Sinn gelten kann, und der Offenbarungswert, der einem Religionsstifter innerhalb einer religiösen Gemeinschaft beigemessen wird, nur auf das in ihm

habe. Oft scheint es, als wolle Lipsius bloß noch die unmittelbare Identifizierung tadeln, nicht mehr die Identifizierung überhaupt.

1) I § 54, III § 127. § 126, S. 94 o.

verkörperte religiöse Prinzip, nicht auf seine Person als solche sich beziehen kann. Denn das religiöse Verhältnis ist ein Ideal, das wie jedes Ideal, in einer geschichtlichen Person sich darstellen kann, aber nie mit der Person identisch ist. Wird dagegen der Offenbarungsbegriff vom Standort des religiösen Bewußtseins aus entworfen, so erscheint als Inhalt der Offenbarung nicht das religiöse Verhältnis, sondern der Heilswille Gottes, der freilich auf das religiöse Verhältnis abzweckt, aber nicht mit ihm identisch ist. Diese Auffassung der Offenbarung ermöglicht aber eine andere Wertschätzung des Geschichtlichen, als diejenige, auf welche Lipsius hier wieder zurückgreift. Wird der Inhalt der Offenbarung in das religiöse Verhältnis selbst gesetzt, dann kann alles Geschichtliche nur Vehikel und Symbol sein; wird dagegen als jener Inhalt der Heilswille Gottes gefaßt, so bleibt die Möglichkeit offen, diesen Heilswillen eben in einer Geschichtsthatsache anzuschauen, die als Kundgebung Gottes zu unserem Heile verstanden wird. Lipsius hat sich diesen Unterschied nicht zum Bewußtsein gebracht und deshalb im Schlußparagraphen des Kapitels über die Offenbarung (142) beides nebeneinandergestellt: „Den Inhalt der Offenbarung bildet das religiöse Verhältnis selbst und der dieses Verhältnis normierende göttliche Wille oder der göttliche Heilswille". Diese beiden Bestimmungen des Offenbarungsinhals, die durch ein einfaches „und" verbunden sind, entsprechen in Wirklichkeit zwei ganz verschiedenen Vorstellungen von der Offenbarung: die erste entspricht dem geschichtslosen, die zweite dem geschichtlichen Offenbarungsbegriff.

Hiernach läßt sich erwarten, daß auch in der Christologie die frühere Auffassung noch nicht völlig beseitigt ist. Auch jetzt wieder finden wir den Satz, daß die Person ihre Bedeutung für den Glauben durch das in ihr verkörperte Prinzip habe [1]) und den

1) III S. 457. Allerdings fügt Lipsius an dieser Stelle noch bei: „umgekehrt, das Prinzip ist eine geschichtliche Realität, nur durch seine Verwirklichung ist der Person. Beide sind also, wenn sie auch vom Denken unterschieden werden müssen, doch für den Glauben unzertrennlich verbunden". Allein diese Schlußfolgerung leuchtet nicht ohne Weiteres ein. Wenn die Person zwar geschichtliche Ursache für die Wirksamkeit des Prinzips ist, aber für den Glauben eben

andern von dem „an sich gültigen“ Prinzip [1]). Nimmt man beide zusammen, so ergiebt sich notwendig die Anschauung, daß Christus wohl geschichtlicher Urheber, aber nicht bleibendes Objekt des Glaubens sein kann. Weiterhin wird auch jetzt wieder mit Nachdruck betont, daß das christliche Prinzip als solches etwas Ewiges, nichts Geschichtliches sei. Ist damit nur gemeint, daß dasselbe in der ewigen Heilsordnung Gottes gegründet sei, so ist dagegen natürlich nichts einzuwenden; nur bildet das „Ewige“ in diesem Sinn keinen Gegensatz zum Geschichtlichen, da auch die geschichtliche Person Christi in der ewigen Heilsordnung Gottes gegründet ist. Soll aber das „ewig“ = „an sich gültig“ sein, so daß das Prinzip „unabhängig von allem Geschichtlichen beschrieben werden kann“ [2]), so steht dies im Widerspruch mit der nunmehrigen Anschauung, nach welcher die Geltung des „Prinzips“ nur durch die Person verbürgt ist. Man wird überhaupt fragen müssen, mit welchem Recht die Unterscheidung von Person und Prinzip auch jetzt noch festgehalten wird? Dieselbe hatte ihren guten Sinn, so lange sie den Biedermannschen Gedanken ausdrücken sollte, daß das für den Glauben Entscheidende nicht die Person sondern das Prinzip sei. Nachdem aber jetzt die bleibende Bedeutung der Person erkannt ist, scheint die ganze Unterscheidung ihren Sinn zu verlieren. Zumal nach Lipsius eigenem Geständnis, daß dieselbe da keine Stelle habe, wo es sich um den Offenbarungswert Christi handle, ist man darauf gefaßt, ihr in der Dogmatik nicht mehr zu begegnen. Lipsius erklärt denn auch sie nur für die ethische Würdigung der Person Christi festhalten zu wollen, und man wird zugeben können, daß man an dieser Stelle zwischen Person und Prinzip nicht bloß scheiden kann, sondern muß. Nur wird man sofort auch hinzufügen müssen, daß die Unterscheidung in diesem Sinne eine höchst

---

nur durch das in ihr verwirklichte Prinzip Bedeutung hat, so scheint mir daraus gerade umgekehrt zu folgen, daß der Glaube zwischen Person und Prinzip zu scheiden hat. Und selbst wenn jene Folgerung richtig wäre, bliebe immer noch die Frage, wer nun recht hat, das Denken, welches Person und Prinzip unterscheidet, oder der Glaube, für den sie unzertrennlich verbunden sind?

1) III S. 566.

2) III S. 551.

untergeordnete Bedeutung hat, zu der die Stellung, welche sie in der Lipsiusschen Dogmatik noch hat, nicht recht paßt; sie kommt auf den selbstverständlichen Satz hinaus, daß das religiöse Verhältnis in Jesus verwirklicht, aber nicht mit ihm identisch ist, oder daß Christus „als Subjekt der vollkommenen Religion nicht die vollkommene Religion selber ist". Das ist doch fast eine Tautologie.

Ziehen wir das Ergebnis aus der ganzen Untersuchung über den Offenbarungsbegriff und sein Verhältnis zur Christologie, so ist zu sagen: In allen Hauptschriften von Lipsius sind zwei Offenbarungsbegriffe ineinander verflochten: der geschichtslose der spekulativen Dogmatik und der geschichtliche der christlichen Gemeinde; jenem entspricht in der Christologie die Scheidung von Person und Prinzip; diesem die Wertschätzung der Person Christi als der Offenbarung der göttlichen Liebe. Aber während in der ersten Auflage der Dogmatik und den dogmatischen Beiträgen die erstere Anschauung die übergeordnete, die letztere die untergeordnete ist, wird später das Verhältnis das umgekehrte: jetzt ist die geschichtliche Auffassung die beherrschende, die spekulative ein unüberwundener Rest.

4. Die Inadäquatheit des religiösen Erkennens.

Wenn die so oder so verstandene Offenbarung den Grund der religiösen Gewißheit bildet, so läßt sich noch immer fragen, welcher Geltungswert nun den auf Grund der Offenbarung gewonnenen Erkenntnissen zukommt? Diese Frage führt uns auf die Lieblingsthese von Lipsius, die er schon in seiner Kieler Zeit gegen seine orthodoxen Gegner verfochten und die er bis zur letzten Auflage der Dogmatik festgehalten hat, daß nämlich alle unsere religiösen Vorstellungen inadäquat sind und nur den Wert von Bildern und Gleichnissen beanspruchen können. Er begründet dieses Urteil auf eine ausgeführte Theorie des religiösen Erkennens überhaupt. Im Unterschied von dem wissenschaftlichen Erkennen gebe das religiöse Erkennen keine objektive, sondern subjektive Erkenntnis. „Das religiöse Erkennen ist seinem Wesen nach ein Selbsterkennen" [1]).

1) I S. 64. III S. 57.

Auf den hiegegen erhobenen Einwand Kaftans, daß das religiöse Erkennen nicht Selbsterkenntnis, sondern Gotteserkenntnis sei, erwidert Lipsius, daß ja auch nach ihm „nicht das Selbstbewußtsein oder gar das Weltbewußtsein für sich, ebenso wenig das Gottesbewußtsein für sich das unmittelbare Objekt der religiösen Aussage bilde, sondern eben die Relation, in welcher das Selbstbewußtsein des Menschen zu seinem Gottesbewußtsein und mittelst des Gottesbewußtseins zu seinem Weltbewußtsein steht" [1]). Aber damit hat Lipsius den Einwand Kaftans nur bestätigt. Eben das wird ja beanstandet, daß das Gottes*bewußtsein* (oder eine Relation desselben) als Objekt der religiösen Aussage behauptet wird und nicht Gott. Das Gottesbewußtsein ist Objekt für den Religionsphilosophen, der die Religion als eine psychologische Funktion zu erforschen sucht; seine Erkenntnis ist also freilich in gewissem Sinne Selbsterkenntnis, sofern er die Religion als einen Vorgang in seinem eigenen Innern beobachtet. Aber das religiöse Subjekt im religiösen Vorgang hat es mit Gott selbst zu thun, nicht mit seinem Gottesbewußtsein als subjektiver Funktion. Wenn Lipsius das letztere als Objekt des religiösen Erkennens behauptet, so verwechselt er, wie Kaftan mit Recht bemerkt, das religiöse Erkennen mit der Erkenntnis der Religion. Es ist freilich richtig, wenn Lipsius an jener Stelle der Dogmatik fortfährt: „In erster Linie handelt es sich in der Religion um den Menschen selbst; an den religiösen Aussagen ist er selbst, mit seinem Wohl und Wehe persönlich beteiligt." Aber folgt denn daraus, daß ich an einer Erkenntnis mit meinem Wohl und Wehe beteiligt bin, daß diese Erkenntnis Selbsterkenntnis ist?, daß das Objekt dieser Erkenntnis mein eigenes Ich ist? Müssen wir nicht umgekehrt sagen: gerade weil der Gegenstand unseres religiösen Erkennens Gott ist, darum hängt an dieser Erkenntnis unser Wohl und Wehe [2])? Der Irrtum, dem hier Lipsius

---

1) I S. 67. Neue Beiträge S. 430. III S. 58.

2) Der hier begangene Fehlgriff wird dadurch nicht aufgehoben, daß Lipsius auch „die einfachste religiöse Vorstellung" aus einer unwillkürlichen Reflexion über das religiöse Erlebnis glaubt ableiten zu können (Neue Beiträge S. 429. III § 48). In Wirklichkeit ist die religiöse Vorstellung im religiösen Erlebnis als integrierender Bestandteil mitgesetzt, nicht erst als Produkt der *Reflexion*

verfallen ist, ist so klar, daß er von ihm selbst nicht festgehalten wird. Unwillkürlich bricht sich die richtige Erkenntnis Bahn, daß wir es im religiösen Erkennen in erster Linie mit Gott zu thun haben. „Das religiöse Bewußtsein ist zuständliches Bewußtsein, Gefühl, aber freilich kein zuständliches Bewußtsein für sich allein, sondern ein Gefühl, verbunden mit einer inneren Anschauung eines von unserem Ich noch unterschiedenen anderen" [1]). „Jenes andere ist für das religiöse Bewußtsein Gott und die Welt nur, wie sie durch unsere Anschauung von Gott bestimmt ist" [2]). Hiernach also bildet Gott selbst als ein von unserem Ich noch unterschiedenes Andere und nicht etwa das subjektive Gottesbewußtsein den Gegenstand der religiösen Erkenntnis. Dieses Urteil ist allein dem Thatbestand entsprechend, wie er aus der Analyse der religiösen Aussage selbst sich ergiebt. Natürlich ist das religiöse Erkennen in abgeleiteter Weise auch Selbsterkennen und Welterkennen; aber prinzipiell ist es Gotteserkenntnis, Selbst- und Welterkenntnis nur insoweit, als das Selbst und die Welt im Lichte der Gotteserkenntnis betrachtet wird.

Diesem richtigen Gesichtspunkte entspricht es, wenn in der weiteren Darstellung von Lipsius die religiöse Vorstellung als eine wenn auch inadäquate Bezeichnung eines übersinnlichen Gegenstandes gefaßt wird. Inadäquat nämlich sind unsere religiösen Vorstellungen dann, wenn sie als theoretische Erkenntnisse genommen werden. Denn unser ganzes Vorstellen ist an die Anschauungsformen und Kategorieen der sinnlichen, räumlich-zeitlichen Welt gebunden. Auch das Übersinnliche können wir nur in diesen Formen fassen. Es haftet deshalb all unseren Vorstellungen übersinnlicher Gegenstände ein sinnliches Element an. Durch ein fortgesetztes Abstraktionsverfahren kann zwar das sinnliche Element stufenweise ausgeschieden werden; aber ganz läßt es sich niemals beseitigen; auch die abstraktesten Vorstellungen können wir nur vollziehen, wenn wir sie

---

über das Erlebnis hinzugebracht. Dies wird III § 61 von Lipsius selbst halb und halb zugegeben.

1) III § 67, S. 57; vgl. mit III § 53—66.

2) A. a. O. S. 58.

unwillkürlich versinnlichen. Daraus ergiebt sich die Inadäquatheit aller unserer Vorstellungen von übersinnlichen Gegenständen. Ein sinnlicher Rest bleibt immer in denselben zurück, und wenn die Verstandesreflexion sich auf sie richtet, so ergeben sich notwendig innere Widersprüche. „So wenn ich ein menschliches, also zeitlich begrenztes Denken und Wollen auf die ewige, d. h. unzeitliche Wirksamkeit Gottes übertrage. Entweder hebe ich durch die zeitliche Vorstellung die Ewigkeit auf, oder wenn ich alles Zeitliche eliminieren will, so leere ich schließlich den ganzen Inhalt der religiösen Vorstellung durch lauter Negationen aus" [1]). Dagegen löst sich der Widerspruch, sobald wir den Fehler vermeiden, die bildlichen Aussagen des religiösen Vorstellens als adäquate Begriffe zu behandeln und uns dessen bewußt bleiben, daß wir über die Bildlichkeit alles unseres Vorstellens übersinnlicher Wahrheiten niemals hinauskommen. Eine fortschreitende Läuterung der religiösen Bildersprache ist dadurch nicht ausgeschlossen; denn es ist nicht gleichgültig, welcher Bilder man sich bedient, um den religiösen Gehalt zu veranschaulichen. Ob ich Gott als absoluten König oder als zürnenden Richter oder als heiligen, allgütigen Vater vorstelle, ist durchaus nicht gleichgültig; vielmehr bedeutet es eine Vergeistigung der religiösen Vorstellnng, wenn sie von jenen beiden einer untergeordneten Religionsstufe angehörigen Bildern zur christlichen Idee des göttlichen Vaters sich erhebt. Gleichwohl treten wir auch durch diese Vergeistigung der religiösen Bildersprache nicht aus dem allgemeinen Bereiche der letzteren heraus [2]).

Gegen diese ganze Theorie erhebt sich nun freilich ein naheliegender Einwand. Bedeutet es nicht eine empfindliche Schädigung der religiösen Interessen, wenn die Überzeugung von der Wahrheit und Richtigkeit der religiösen Vorstellungen erschüttert wird? Ja ist es nicht der Tod aller wirklichen Frömmigkeit, wenn die Wahrheiten des Glaubens in lauter Bilder und Gleichnisse aufgelöst werden? Diesem Einwand hält Lipsius entgegen, daß er ja die Inadäquatheit

---

1) III § 73, S. 61.

2) III § 73, S. 59—62. Dogmatische Beiträge S. 78 ff. Neue Beiträge S. 653 ff.

des religiösen Vorstellens eben insofern behaupte, als dasselbe für theoretisches Erkennen genommen werde; dies schließe aber seine Adäquatheit in anderer Beziehung keineswegs aus. „Daß die religiöse Gottesidee wirklich das Wesen des Gottes, auf welchen der religiöse Glaube sich richtet, ausspricht, ist als Aussage des die Glieder der Gemeinde beseelenden Glaubens ganz selbstverständlich, nämlich in dem Sinn, daß Gott sich den Gläubigen wirklich als der, für welchen der Glaube ihn hält, offenbart" [1]. „Als Erkenntnis dessen, was der Wille Gottes uns vorschreibt und verbürgt, ist die Erkenntnis Gottes natürlich adäquat" [2]. Als die Meinung von Lipsius scheint sich demnach zu ergeben, daß die religiösen Vorstellungen adäquat und inadäquat zugleich sind, adäquat als der Ausdruck dessen, was der Glaube von Gott erfährt, inadäquat, wenn sie als Erkenntnis des metaphysischen Wesens Gottes genommen werden. Man könnte freilich Bedenken tragen, die religiöse Erkenntnis deswegen inadäquat zu nennen, weil sie keine theoretische Erkenntnis ist. Auch Lipsius sieht ja einen Fehler darin, wenn „man darauf aus ist, objektiv theoretische Aussagen über das Wesen Gottes an sich zu gewinnen" [3]) und spricht die bestimmte Überzeugung aus, daß es eine objektiv theoretische Erkenntnis des Wesens Gottes an sich gar nicht geben kann [4]). Wenn also die religiösen Vorstellungen theoretisches Erkennen nicht sein können und nicht sein wollen, hat es dann einen Sinn, sie deswegen inadäquat zu nennen, weil sie, wenn sie es wären, es nur in unvollkommener Weise wären? Hat nicht das Urteil, daß dieselben inadäquat sind, seinen Grund lediglich darin, daß sie an einem ihnen fremden Maßstab gemessen werden? Man wird gleichwohl zugeben, daß der Hinweis auf die Inadäquatheit des religiösen Erkennens ein gewisses Recht hat. Wenn auch bei konsequenter Festhaltung der kritischen Scheidung zwischen religiösem und theoretischem Erkennen jeder Anlaß fehlt, die religiösen Aussagen für theoretische zu nehmen, so ist

1) Dogmatische Beiträge S. 99.
2) Neue Beiträge S. 421.
3) Dogmatische Beiträge S. 101.
4) A. a. O. S. 103.

es doch dem gewöhnlichen Bewußtsein natürlich, immer wieder jene Verwechslung zu begehen. Wir reden z. B. von Gottes Persönlichkeit, seinem Willen, seinen Zwecken; wir meinen damit den Inhalt dessen, was wir im Glauben von Gott zu erfahren bekommen; aber ganz unwillkürlich übertragen wir auch immer wieder die psychologische Form unserer menschlichen Persönlichkeit, unseres menschlichen Willens, unserer menschlichen Zwecksetzungen auf Gottes übersinnliches Wesen, als hätten wir damit eine Erkenntnis seiner Existenz- und Wirkungsweise gewonnen. Gegenüber dieser unkritischen Täuschung ist es zweckmäßig, sich immer wieder zu vergegenwärtigen, daß zur Erkenntnis eines übersinnlichen Wesens unsere endlichen Kategorieen unzulänglich sind, und sich dadurch erinnern zu lassen, daß unsere religiösen Vorstellungen überhaupt nicht als theoretische Erkenntnisse gemeint sein können. In diesem Sinne, als kritische Erinnerung gegenüber allen unkritischen Versuchen, die Daseins- und Wirkungsweise Gottes erkennen zu wollen, mag man den Satz von der Bildlichkeit und Inadäquatheit unseres religiösen Erkennens sich gefallen lassen.

Die Frage ist nur, ob ihn auch Lipsius lediglich in diesem Sinne meint, und diese Frage muß verneint werden. Wenn die Behauptung der Inadäquatheit so gerechtfertigt wird, wie es eben versucht wurde, so ist dieselbe nur hypothetisch gemeint. Wenn die religiösen Vorstellungen theoretische Erkenntnisse wären, so wären sie inadäquat. Für Lipsius ist die Behauptung nicht bloß eine hypothetische, wenn auch manche Äußerungen von ihm so lauten, sondern eine thetische. Als Ideal der Erkenntnis Gottes erscheint ihm doch immer wieder eine theoretische Erkenntnis seines Wesens an sich. Freilich soll das Ideal nie völlig, sondern immer nur annäherungsweise erreicht werden können. Aber eben die immer wiederkehrende Forderung einer „approximativen“ Gotteserkenntnis [1]) zeigt, von welchem Erkenntnisideal Lipsius doch im letzten Grunde geleitet ist. Wenn die religiöse Erkenntnis als das genommen wird, was sie ist

1) I § 79. III § 72. Dogmatische Beiträge S. 96. 99. Neue Beiträge S. 657. III § 278, S. 222.

und was sie sein will, eben als religiöse, dann ist sie, wie Lipsius selbst zugiebt, adäquat. Dann hat es keinen Sinn eine annäherungsweise Erkenntnis Gottes zu fordern; das Ziel ist ja schon erreicht, einer „Annäherung" bedarf es dann nicht. Jene Forderung ist nur berechtigt, wenn es die Aufgabe der Dogmatik ist, über die Sphäre des religiösen Erkennens hinaus eine theoretische Einsicht in das Wesen Gottes zu erstreben. Von hier aus aber gewinnt die Behauptung der Inadäquatheit den oben bezeichneten Sinn: sie ist nicht mehr hypothetisch, sondern thetisch gemeint, weil eine theoretische Gotteserkenntnis als das maßgebende Erkenntnisideal vorschwebt.

Es ist aber klar, daß gegen die so begründete Behauptung der Bildlichkeit unseres religiösen Erkennens alle die Einwürfe wiederkehren, welche oben[1]) erhoben wurden und welche Lipsius durch den Hinweis entkräftet hatte, daß ja das religiöse Erkennen eben als religiöses adäquat sei. Wenn sich nun herausstellt, daß das „adäquate" religiöse Erkennen doch nur eine untergeordnete Stufe ist, über welche der Dogmatiker zu einer höheren Erkenntnis hinausstrebt, ohne jemals sein Ziel anders als annäherungsweise zu erreichen, so erheben sich jene Einwürfe mit verdoppeltem Gewicht. Auch die angebliche Läuterung der religiösen Bildersprache beruht dann auf einer Täuschung, und der Einwurf Herrmanns ist nicht zu widerlegen, daß, wenn unsere religiösen Vorstellungen alle inadäquat sind, die Kluft zwischen ihnen und den Gegenständen des Glaubens immer dieselbe bleibt und es somit gleichgültig ist, welche Bilder in der religiösen Sprache verwendet werden. Allerdings hebt Lipsius mit Recht hervor, daß trotz der Inadäquatheit der ganzen religiösen Bildersprache doch zwischen den einzelnen Bildern ein Wertunterschied bestehe. Es sei doch nicht gleichgültig, ob ich Gott als bewußt oder als unbewußt bezeichne; der Ausdruck: „Gott ist selbstbewußt" sei jedenfalls adäquater, d. h. dem rein geistigen Wesen Gottes angemessener, als die Behauptung des Gegenteils. Daran ist soviel richtig, daß jene erstere Behauptung „adäquater" ist als die letztere. Aber zu bestreiten ist die Gleichsetzung: „adäquater

1) s. o. S. 514 f.

d. h. dem geistigen Wesen Gottes angemessener". Denn das ist eben die Frage, warum die eine Aussage angemessener ist als die andere, ob deshalb, weil sie uns eine richtigere theoretische Einsicht in „das geistige Wesen" Gottes gewährt, oder deshalb, weil sie das, was wir im Glauben an Gott zu erfahren bekommen, richtiger bezeichnet. Nun scheint mir zweifellos das letztere der Fall zu sein. An dem Maßstab der christlichen Erfahrung gemessen ist natürlich die Aussage, Gott sei bewußt, angemessener als die andere, er sei unbewußt. Aber an dem Ideal einer theoretischen Gotteserkenntnis gemessen ist die eine Aussage genau so inadäquat wie die andere. Lipsius selbst weiß ja, daß die Übertragung unserer endlichen Bewußtseinsformen auf ein unendliches Wesen notwendig zu Widersprüchen führt. Die Behauptung, daß Gott bewußt sei, wird also schwerlich eine adäquatere Erkenntnis darstellen als die freilich auch widerspruchsvolle Behauptung, er sei unbewußt. Der immer wieder bestehende Schein, als sei jene erste Behauptung eine adäquatere Erkenntnis, erklärt sich aus der unwillkürlichen und unmerklichen Vertauschung der Maßstäbe, nach denen die Adäquatheit und Inadäquatheit bemessen wird. Noch deutlicher wird die Sache an den anderen Beispielen, die Lipsius gebraucht. Es ist freilich nicht gleichgültig, ob ich das Grundverhältnis, in dem Gott zu den Menschen steht, mit dem Bilde des himmlischen Vaters oder des Königs oder des Richters bezeichne. Aber mit Recht fügt Lipsius selbst hinzu, daß es für die christliche Frömmigkeit nicht gleichgültig ist. Denn an dem Maßstab des theoretischen Erkennens gemessen ist es völlig gleichgültig, ob ich Gott so oder so vorstelle. Das Bild des Vaters ist, wenn es sich um eine theoretische Einsicht in die Existenzform Gottes handelt, um kein Haar adäquater, als das des Königs oder Richters. Es ist also in doppelter Beziehung falsch, wenn Lipsius diese Erörterung mit dem Satze schließt: „Wenn auch keine adäquate, so gewähren sie (die Bilder der Vaters, der Liebe u. s. w.) uns doch eine approximative Gotteserkenntnis." Erstens nämlich gewähren sie uns wirklich nicht bloß approximative, sondern adäquate Erkenntnis, wenn sie als das genommen werden, was sie sind, als religiöse Begriffe; zweitens aber, wenn sie als theoretische Erkenntnisse genommen

werden, gewähren sie uns nicht bloß keine adäquate, sondern auch keine approximative Erkenntnis; denn mit dem Bilde des Vaters komme ich dem metaphysischen Wesen Gottes nicht „näher“ als mit dem des Königs oder des Richters.

5. Die Gotteslehre.

Der von Lipsius aufgestellten Theorie des religiösen Erkennens entspricht seine Behandlung der Gotteslehre. Hier wird zuerst die religiöse Gottesidee, dann der philosophische Begriff des Absoluten entwickelt und dann aus beiden „die dogmatische Lehre von Gott“ konstruiert. Dabei wird der Begriff des Absoluten von Lipsius ausdrücklich als ein „philosophischer“ bezeichnet. Während derselbe noch in der ersten Auflage aus einer Verschmelzung der religiösen Weltbetrachtung mit dem Streben nach wissenschaftlicher Erkenntnis der Welt erklärt wurde [1]), wird er in der dritten Auflage als ein rein metaphysischer behandelt und damit dem theoretischen Erkennen zugewiesen. Allerdings werden bestimmte Momente im Begriff des Absoluten nur aus praktischen Motiven erklärt, aber die grundlegenden Bestimmungen desselben „sollen auf exakt-logischen Weg“ [2]) durch „einen notwendigen Vernunftschluß von dem in Raum, Zeit und kausaler Verknüpfung aufgefaßten erfahrungsmäßigen Dasein auf ein unbedingtes, unendliches und ewiges Sein, welches diesem Dasein zu Grunde liegt“ [3]), gewonnen sein. Was auf diesem Wege erreicht wird, sei aber lediglich ein Grenzbegriff für das wissenschaftliche Erkennen, über den es nicht hinausschreiten darf. Gegenüber dieser Deduktion wird man zunächst die Frage aufwerfen müssen, welcher Art denn jene Notwendigkeit sei, vermöge deren vom endlichen auf ein unendliches Sein geschlossen wird, welche Vernunft

---

1) Hier ist einer der wenigen Punkte, auf denen die Formulierung von II sich von derjenigen in I unterscheidet und einen mittleren Standpunkt zwischen I und III einnimmt. Die Idee des Absoluten wird hier erklärt „aus dem über das Gebiet des erscheinenden Daseins hinaus sich geltend machenden Einheits- und Kausalitätsdrang des Menschengeistes“ II § 244. I § 244. III § 257.

2) III S. 203.

3) III § 257.

es denn ist, die diesen Schluß zieht? Ist es ein rein logischer Prozeß, mittelst dessen wir das Absolute erreichen können, oder sind es vielleicht praktische Motive, die dabei wirksam sind? Ferner ist unzweifelhaft richtig, daß das, was durch jenen „Vernunftschluß“ gewonnen wird, lediglich ein Grenzbegriff von rein formalen und negativen Bestimmungen ist. Aber man gewinnt aus der Lipsiusschen Darstellung den Eindruck, daß sich bei ihm unwillkürlich dem negativ-formalen Grenzbegriff die positive, metaphysische Realität unterschiebt, die in der neuplatonischen Philosophie mit dem Unendlichen gemeint ist. Wie könnte Lipsius behaupten, daß die religiöse Gottesidee und der Begriff des Absoluten „dasselbe Objekt“ bezeichnen, wenn er seine kritische Bestimmung des letzteren Begriffs im Auge behielte? Wird letztere festgehalten, so sind die beiden Objekte durchaus nicht ein- und dasselbe. Das einemal ist das Objekt eine bloße Idee — die abstrakt-negative Idee von etwas, das nicht Welt ist — das anderemal eine geistige Person, von der wir freilich auch urteilen, daß sie „nicht Welt“ ist und in diesem Sinne „absolut“ — aber diese Absolutheit ist ein Glaubensurteil, nicht wie der philosophische Begriff des Absoluten ein Postulat der wissenschaftlichen Welterklärung. Indem nun Lipsius jene beiden total verschiedenen Objekte identifiziert, zeigt er, daß er seinen abstrakt-negativen Begriff des Absoluten nicht festhält.

Die Aufgabe, welche Lipsius der Idee des Absoluten in der Gotteslehre zuweist, ist die, daß sie als regulativer Kanon zur Reinerhaltung der Gottesidee zu dienen habe. Indem wir nämlich die religiöse Gottesidee an dem philosophischen Begriff des Absoluten messen, werden wir uns der Bildlichkeit und Inadäquatheit aller unserer religiösen Vorstellungen bewußt. Eben hierin aber offenbart sich der schon oben konstatierte Fehler der Lipsiusschen Erkenntnistheorie [1]). Daß die Ergebnisse des religiösen Erkennens einem philosophischen Begriff als regulativem Kanon unterstellt werden, um von ihm das Urteil ihrer Inadäquatheit zu empfangen, erklärt sich nur unter der Voraussetzung, daß Lipsius überhaupt eine Art theoretischer Erkenntnis Gottes als höchstes Erkenntnis-

---

1) s. o. S. 516 f.

ideal vorschwebt. Suchen wir dies an einem konkreten Beispiel aus der Lehre von den göttlichen Eigenschaften zu veranschaulichen. Hier behandelt Lipsius in der hergebrachten Weise zuerst die sogen. metaphysischen Bestimmungen der Allgegenwart und Ewigkeit. Schon diese getrennte Behandlung der metaphysischen vor den „ethischen Eigenschaften" weist darauf hin, daß es Lipsius hier nicht bloß um die Entfaltung einer Glaubensaussage, sondern um eine metaphysische Erkenntnis zu thun ist. Dies wird durch die konkreten Aussagen über die göttliche Allgegenwart bestätigt. „Sind Raum und Zeit die Formen, in welchen Gott in der Welt sich für den Menschen offenbart, so muß diese Offenbarung im göttlichen Wesen gegründet sein, Gott kann sich zu den Formen seiner Offenbarung nicht gleichgültig verhalten. Dieselben sind also für ihn ebenso wenig ein leerer Schein als sein lebendiges Verhältnis zur Welt. Man kann auch nicht sagen, daß die räumlichen Unterschiede lediglich das verschiedene Verhältnis des räumlichen Daseins zu Gott, nicht aber Gottes Verhältnis zu diesen betreffen. Denn dann wären die Unterschiede des Raumes nicht wahrhaft in Gott begründet, und Gottes Verhältnis zum räumlichen Dasein würde weder ein lebendiges, noch ein der Wahrheit entsprechendes sein" [1]). Es ist also ein theoretisches Urteil über das Verhältnis Gottes zum Raum, das Lipsius in der Aussage der göttlichen Allgegenwart sucht. Von dieser Voraussetzung aus ergiebt sich dann freilich ein Widerspruch zwischen dem räumlichen Wirken Gottes und seiner Überweltlichkeit und Überräumlichkeit, und dieser Widerspruch führt auch Lipsius schließlich zu dem Urteil, daß die göttliche Allgegenwart als metaphysische Aussage über die innere göttliche Natur für unser menschliches Denken unvollziehbar sei. Aber jene Voraussetzung ist eine irrige, und die ganze Fragestellung, unter welchen Bedingungen das Verhältnis Gottes zum räumlichen Dasein ein wahres und lebendiges sei, eine falsche. Die Aussage der göttlichen Allgegenwart ist eine rein religiöse, Aufschlüsse über das metaphysische Verhältnis Gottes zum Raum, wie sie Lipsius darin sucht, giebt sie nicht. Auch Lipsius vermag ja zuletzt solche Aufschlüsse nicht darin

1) III § 317, S. 242.

zu finden — aber daß er sie überhaupt sucht, kommt von der falschen Voraussetzung, daß eine theoretische Erkenntnis Gottes das höchste Erkenntnisideal bilde. Sofern aber diese unausgesprochene Voraussetzung im philosophischen Begriff des Absoluten zum konkreten Ausdruck kommt, ist der Grundfehler der Lipsiusschen Gotteslehre eben in der Verquickung der christlichen Gottesidee mit dem Absoluten zu erkennen.

Lipsius seinerseits findet nun allerdings die Antipathie gegen den Begriff des Absoluten „recht eigentlich unverständig“ [1]). Ein nicht absoluter Gott wäre ein „heidnischer Götze“, Gott würde aufhören, Gott zu sein, wenn er nicht als erhaben über Raum und Zeit und als der allmächtige Schöpfer und Herr der Welt gedacht würde. Mit diesem letzteren Satze spricht Lipsius ein unzweifelhaft richtiges Urteil aus. Wenn man die hier genannten Prädikate im Begriff des Absoluten zusammenfaßt, so wäre natürlich nichts unverständiger als die Antipathie gegen eine so gedachte Absolutheit. Denn daß Gott in diesem Sinne „absolut“ sei, ist ein Glaubensurteil, das für den Bestand des Glaubens konstitutiv ist, das aber auch eben als Glaubensurteil nur für den Glauben gültig ist, dagegen keinen theoretischen Aufschluß darüber geben will, wie die Welt aus Gott hervorgegangen ist und wie das überräumliche und überzeitliche Wesen Gottes sich zur räumlichen und zeitlichen Welt verhält. Gegen diesen religiösen Begriff der Absolutheit ist natürlich die von Lipsius konstatierte Antipathie nicht gerichtet, wohl aber gegen das Absolute als einen philosophischen Begriff, der dem Streben nach wissenschaftlicher Welterklärung sein Dasein verdankt. Wird dieser Begriff mit der religiösen Gottesidee verquickt, so ist die Folge der ewige Konflikt zwischen den abstrakten Aussagen, welche aus dem Begriff des Absoluten, und den konkreten Aussagen, welche aus der christlichen Idee Gottes abgeleitet werden. Geschichtlich liegt dieser Konflikt in der ganzen Entwicklung der christlichen Gotteslehre vor. Seitdem die christlichen Apologeten den christlichen und neuplatonischen Gottesbegriff miteinander kombiniert haben, hat sich die Glaubenslehre mit dem Konflikt der beider-

1) III § 256.

seitigen einander widersprechenden Aussagen abgemüht. Derselbe kann nur beseitigt werden, wenn die ganze Voraussetzung aufgegeben wird, unter welcher er allein entsteht, daß es eine theoretische Erkenntnis Gottes geben könne. Wird dagegen an dieser Voraussetzung festgehalten, dann ist der Konflikt entweder unlösbar, oder er wird durch die Auskunft geschlichtet, daß die religiösen Aussagen inadäquat seien. Dann ist aber das religiöse Interesse einem vermeintlichen Erkenntnisinteresse zum Opfer gebracht. Daß Lipsius dieser Folgerung dadurch sich zu entziehen sucht, daß er die religiösen Aussagen eben als Ausdruck religiöser Erfahrung adäquat nennt, ist oben gezeigt worden [1]). Aber dieses Zugeständnis hätte nur dann einen Wert, wenn das daneben festgehaltene Streben nach theoretischer Gotteserkenntnis aufgegeben würde. Denn wenn es neben dem religiösen ein theoretisches Erkennen Gottes giebt, so ist dieses natürlich immer das höhere. Mag dann das religiöse Erkennen immerhin auf seinem Gebiet „adäquat" sein, an dem höheren philosophischen Erkennen gemessen erscheint es doch immer wieder inadäquat. Auch die Auskunft, daß die religiösen Aussagen nur formell inadäquat seien, hält nicht Stich; denn durch den philosophischen Begriff des Absoluten wird nicht bloß ihre Form, sondern auch ihr Inhalt negiert.

6. Das dogmatische System.

Wie gestaltet sich nun auf Grund der entwickelten prinzipiellen und methodologischen Gesichtspunkte das dogmatische System? Wenn wir uns erinnern, mit welchem Nachdruck Lipsius in der letzten Auflage der Dogmatik die geschichtliche Gottesoffenbarung in Christo betont und die Überzeugung ausspricht, daß die Gewißheit des Glaubens eben an die geschichtliche Person Jesu geknüpft ist, wenn wir damit die Begriffsbestimmung der Dogmatik zusammenhalten, daß dieselbe eine Darstellung des christlichen Glaubens vom Standpunkt des Glaubens aus sei, so würde man erwarten, daß das dogmatische System eben von jenem Punkte aus entworfen würde, der für den Glauben den Angelpunkt der Gewißheit bildet und so-

1) s. o. S. 515.

mit die ganze Glaubenslehre als systematische Entfaltung des Inhalts sich darstellte, der dem Glauben in der Gottesoffenbarung in Christus gegeben ist. Gleichwohl würde man sich getäuscht sehen, wenn man mit solchen Erwartungen an die Lipsiussche Glaubenslehre heranträte. Vielmehr ist ihre Anlage durchweg die der traditionellen Dogmatik. Erst kommt die Lehre von Gott, dann die Lehre von der Welt und vom Menschen und zuletzt erst die Lehre von dem in Christo erschienenen Heil. Jene ersten beiden Abschnitte sind in der Hauptsache nach „allgemein religiösen", metaphysischen und rationalen Gesichtspunkten entworfen, erst im dritten Teil wird prinzipiell der Standpunkt des christlichen Glaubens eingenommen, von dem aus, nach § 1, die ganze Dogmatik entworfen sein soll. Man wird nun freilich diese Anlage der Dogmatik in den beiden ersten Auflagen angemessen und natürlich finden, weil der hier maßgebende Offenbarungsbegriff noch nicht der geschichtliche, sondern der spekulative ist. Dem entspricht es, wenn die Lehre von Gott und vom Menschen nach allgemeinen Gesichtspunkten sich richtet und erst in der Lehre von Christus der spezifisch christliche Standpunkt eingenommen wird. Dagegen wird durch den in der dritten Auflage vertretenen geschichtlichen Offenbarungsbegriff ein ganz veränderter Aufbau des dogmatischen Systems gefordert. Daß Lipsius dieser Forderung nicht entsprochen hat, erklärt sich einmal aus der schon oben konstatierten Thatsache, daß neben dem geschichtlichen der geschichtslose Offenbarungsbegriff auch in der dritten Auflage noch nicht völlig beseitigt ist und insofern die frühere Anlage des dogmatischen Systems auch in dem Inhalt der neuen Auflage noch einen Halt hat. Weiterhin aber ist klar, daß Lipsius, wenn er jene Forderung hätte erfüllen wollen, eine ganz neue Dogmatik hätte schreiben müssen [1]). Daß er dies nicht gethan hat, ist be-

1) Auch A. Dorner (Deutsche Litteraturzeitung 1894, Nr. 21) hat mit Beziehung auf die veränderte Wertschätzung der Person Christi in der neuen Auflage geurteilt: „Daß, wissenschaftlich betrachtet, hierdurch die Lipsiussche Dogmatik gewonnen hätte, ist nicht zu behaupten. Denn wenn einmal in dieser Beziehung eine Schwenkung gemacht werden sollte, so hätte Lipsius viel weiter gehen müssen, um konsequent zu sein." So berechtigt mir diese Kritik Dorners erscheint, so unberechtigt finde ich seinen Zweifel, ob die dritte Auflage der Dog-

greiflich. Die Gründe, mit denen er selbst die Ablehnung der „christozentrischen Behandlung der Dogmatik" zu rechtfertigen sucht, faßt er dahin zusammen, „daß diese höchstens für eine populäre religiöse Darstellung brauchbare Anordnung die völlige Absperrung der Dogmatik gegen die Philosophie, die Ausmerzung alles allgemein Religiösen aus der christlichen Lehre, die Geringschätzung der Apologetik und eine rein empiristische Auffassung der Grundthatsache des Christentums, unter völliger Zurückstellung des christlichen Grundverhältnisses, voraussetze" [1]). Was nun den ersten der angeführten Gründe betrifft, so hat uns Lipsius' eigenes Beispiel gezeigt, daß eine straffere Absperrung der Dogmatik gegen die Philosophie sehr im Interesse der Einheitlichkeit und Geschlossenheit seiner Darstellung gewesen wäre, während anderseits eine „völlige" Absperrung auch durch die christozentrische Dogmatik nicht gefordert ist. Auch sie muß ja, obgleich sie den Inhalt des Glaubens aus der Offenbarung in Christus ableitet, doch über das Verhältnis der Glaubenserkenntnis zum philosophischen Erkennen sich klar werden. Mag man dann diese erkenntnistheoretische Auseinandersetzung zwischen religiösem und philosophischem Erkennen der Dogmatik oder einer anderen Disziplin zuweisen, jedenfalls ist sie durch die von Lipsius bekämpfte dogmatische Methode nicht ausgeschlossen. Ferner soll diese Methode die Ausmerzung alles allgemein Religiösen aus der christlichen Lehre voraussetzen. Ist damit gemeint, daß die christozentrische Dogmatik in ihrem Wahrheitsbeweis von dem Lipsiusschen Kanon, daß der allgemeine Gottesglaube die logische Voraussetzung des christlichen Heilsglaubens bilde [2]), keinen Gebrauch mache, so ist dies allerdings richtig; sie verzichtet auf eine solche Beweisführung, weil es einen solchen „allgemeinen Gottesglauben" gar nicht giebt; in der Wirklichkeit existiert immer nur konkret bestimmter Gottesglaube — der allgemeine ist nur ein logisches Abstraktum, das aus den verschiedenen konkreten Religionen genommen

---

matik auch wirklich die eigene Meinung von Lipsius zum Ausdruck bringe. Die ganz bestimmten Erklärungen des Herausgebers bieten doch in dieser Beziehung jede wünschenswerte Garantie.

1) III § 15, S. 22.

2) Neue Beiträge S. 607 f.

wird. Der allgemeine Gottesglaube ist also so wenig die logische Voraussetzung für den christlichen, daß er vielmehr erst aus der Vergleichung des christlichen Gottesglaubens mit anderen Glaubensarten gewonnen wird. Ist aber die Ausmerzung des allgemein Religiösen so gemeint, daß in der christozentrischen Dogmatik „die geschichtliche Offenbarung gegenüber allem, was sonst im geschichtlich-religiösen Leben der Menschheit als Glaube an göttliche Offenbarungen vorkommt, isoliert" und dadurch „zu einem ohne jeden Zusammenhang mit der religiösen Gesamtentwickelung der Menschheit ganz abrupt in die Geschichte hineingestellten äußeren Ereignisse gemacht wird" [1]), so ist dies ein leicht zu erkennendes Mißverständnis. Aus dem Urteil, daß die Offenbarung in Christus den Grund der Glaubensgewißheit bildet, folgt doch nichts über die Art, wie diese Offenbarung in die Geschichte eingetreten ist, geschweige, daß sie ein ganz abrupt in die Geschichte eingetretenes äußeres Ereignis sein müßte; im Gegenteil ergiebt sich gerade vom Standpunkt des christlichen Offenbarungsglaubens aus eine Geschichtsbetrachtung, welche die religiöse Entwickelung der vorchristlichen Menschheit als eine unter göttlicher Leitung stehende Vorbereitung der vollkommenen Offenbarung zu schätzen weiß. Warum ferner die christozentrische Dogmatik zu einer Geringschätzung der Apologetik führen soll, ist unverständlich; dies ist doch höchstens gegenüber der traditionellen Apologetik der Fall, welche auch Lipsius nicht mehr vertreten will. Dagegen folgt eine Geringschätzung der Apologetik überhaupt so wenig aus jener Behandlungsweise der Dogmatik, daß ihre Vertreter vielmehr um eine neue Art der Apologetik bemüht sind. Endlich soll die bekämpfte Methode „eine rein empiristische Auffassung der Grundthatsache des Christentums unter völliger Zurückstellung des christlichen Grundverhältnisses" voraussetzen. Aber Lipsius selbst hatte ja vorher erklärt [2]), daß das christliche Grundverhältnis erst aus der christlichen Grundthatsache ermittelt werden könne: wie kann er nun urteilen, daß die Betonung der letzteren zur völligen Zurückstellung der ersteren führe? Die ganze Art

---

1) Neue Beiträge S. 602.

2) III § 11.

aber, wie Lipsius von der angestrebten Neugestaltung der Dogmatik als einer „höchstens für die populäre religiöse Darstellung brauchbaren Anordnung“ redet, zeigt, daß er trotz der zunehmenden Abwendung von den Problemen der spekulativen Theologie doch von der Stimmung des spekulativen Theologen, der im Besitz seiner Gnosis auf die Pistis als eine populäre Vorstellungsform herabsieht, noch nicht völlig losgekommen ist.

Überblicken wir nunmehr die gewonnenen Ergebnisse, um ein Gesamturteil über die dogmatische Arbeit von Lipsius zu gewinnen. Dabei sehen wir von den formalen Bestimmungen über Dogmatik uud Religionsphilosophie, die wir im ersten Abschnitt behandelten, ab und fassen die Resultate zusammen, die wir in den folgenden Abschnitten unserer Darstellung gewonnen haben. Bezüglich der Begründung der Glaubensgewißheit hat sich ergeben, daß in den früheren Schriften [1]) die theoretische, in den späteren die praktische Begründung vorherrscht, ohne daß dort die praktische, hier die theoretische ganz fehlen würde. Bezüglich des Offenbarungsbegriffs haben wir gefunden, daß anfangs die spekulative Auffassung das Hauptgewicht hat, während später auf die geschichtliche der Hauptnachdruck fällt, ohne daß auch hier die erstere ganz verlassen wäre. In der Christologie wird die frühere Darstellung von der Biedermannschen Unterscheidung von Person und Prinzip so beherrscht, daß der Offenbarungscharakter der Person zwar nicht völlig verdrängt, aber doch in den Hintergrund gestellt wird. Später wird der Offenbarungswert der Person Christi in einer Weise betont, daß die Scheidung von Person und Prinzip ihren früheren Sinn verliert, wiewohl auch jetzt noch Äußerungen vorliegen, welche sie in ihrem ursprünglichen Sinne festhalten. In der Frage nach dem Erkenntniswert der religiösen Vorstellungen hatte die erste Auflage der Dogmatik die Inadäquatheit und Bildlichkeit des religiösen Erkennens so nachdrücklich geltend gemacht, daß die Selbstgewißheit

---

1) Die früheren Schriften sind, wie aus unserer ganzen Darstellung sich ergiebt, die vor, die späteren, die nach dem Vortrag über die Bedeutung des Historischen und den Neuen Beiträgen.

des Glaubens ernstlich bedroht schien. In den dogmatischen Beiträgen und später tritt der Behauptung der Inadäquatheit die Erkenntnis zur Seite, daß die religiösen Vorstellungen eben als Ausdruck der religiösen Erfahrung adäquat seien; aber auch hier wird daneben die ursprüngliche These festgehalten, und zwar diesmal in kaum verändertem Gewicht. Die dogmatische Lehre von Gott wird früher und später in wesentlich derselben Weise als Verbindung des religiösen und philosophischen Gottesbegriffs konstruiert. Ebenso ist der Aufbau des dogmatischen Systems in allen drei Auflagen derselbe geblieben, doch mit dem Unterschied, daß in der letzten Auflage derjenige Gesichtspunkt nachdrücklicher betont wird, der den alten Rahmen zu sprengen droht. Aus allem geht hervor, daß das dogmatische Denken von Lipsius bis zuletzt in beständiger Bewegung begriffen war. Man kann auch ganz bestimmt die Richtung bezeichnen, in welcher die Bewegung stattfindet: sie geht vom Theoretischen zum Praktischen, vom Spekulativen zum Geschichtlich-Positiven, philosophisch ausgedrückt von Hegel zu Kant, theologisch ausgedrückt von Biedermann zu Ritschl. Man hat von einem Frontwechsel bei Lipsius geredet, und es ist kein Zweifel, daß ein solcher bei ihm vorliegt. Früher, in seiner Kieler Zeit, hatte er Front gegen die Orthodoxie, später hauptsächlich gegen Ritschl. Das Eigentümliche ist nur, daß die Frontstellung gegen Ritschl mit einer zunehmenden sachlichen Annäherung an Ritschl Hand in Hand geht. Denn die Betonung der geschichtlichen Gottesoffenbarung, welche die einschneidendste Veränderung in Lipsius' Dogmatik ist, bringt ihn Ritschl viel näher, als es nach der häufigen Polemik gegen Ritschl scheinen könnte. Aber auch die übrigen Wandlungen, die zu konstatieren waren, liegen meist in derselben Richtung. Zu einem Abschluß ist die Bewegung nicht gekommen; überall haben wir gefunden, daß noch Elemente der früheren Anschauung in die neue Darstellung hineingearbeitet sind. Die unausbleibliche Folge war, daß auf allen diesen Punkten die Einheitlichkeit und Geschlossenheit der Darstellung gestört wurde. Man könnte nun freilich gegen unsere ganze Darstellung den Einwand erheben, ein solches Unternehmen verschiedenartige Gedankenströmungen in der Lipsiusschen Glaubenslehre aufzuzeigen, sei von vornherein verfehlt; Lipsius sei

nun einmal ein eigenartiger Denker, und die letzte und reifste Frucht seines Denkens dürfe nur als einheitliches Ganzes von originalem Gepräge begriffen werden. Aber dieser Einwand hält gegenüber dem objektiven Thatbestand, wie wir ihn exegetisch festzustellen suchten, nicht stand; vielmehr wird eben dies als die dogmatische Mission dieses Theologen, zu welcher er vermöge der elastischen Natur seiner Denkweise besonders befähigt war, betrachtet werden dürfen, durch seine Person und seine Lebensarbeit für viele seiner Zeitgenossen den Übergang von der spekulativen zu einer positiven, glaubensmäßigen Theologie zu vermitteln. Daß er in der Erfüllung dieser Aufgabe auf entscheidenden Punkten über widerspruchsvolle Bestimmungen nicht hinausgekommen ist, ist eine Thatsache, die nicht zu leugnen, sondern geschichtlich zu begreifen ist. Aber Unrecht wäre es, darüber die religiöse Position zu vergessen, zu welcher er mit steigender Klarheit und Energie sich hindurchgerungen hat und die auch theologisch zu vertreten sein letztes Anliegen geworden und geblieben ist.

3.

Die erkenntnistheoretischen und religionsphilosophischen Grundgedanken G. Teichmüllers.

Von

Kreispfarrvikar Lic. E. Pfennigsdorf in Dessau.

Das Verhältnis des Einzelnen zur Philosophie ist analog dem zu seiner Muttersprache. Wie jeder diese von selbst lernt und zum Ausdruck seiner Gedanken verwendet, so muß auch jeder, der überhaupt denkt, bewußt oder unbewußt die Denkformen und Begriffe gebrauchen, welche die Philosophie als allgemeine Wissenschaftslehre ausgeprägt hat. Die höher Gebildeten sind sich dieses Abhängigkeitsverhältnisses von der Philosophie auch immer bewußt gewesen, und in diesem Bewußtsein sagte z. B. Melanchthon: Wie jeder Bürger eines Staates, so müsse er auch Schüler einer philosophischen Schule sein [1]), eine Forderung freilich, die viele der heutigen Theologen schwerlich unterschreiben würden, es sei denn, daß Philosophie nichts anderes bedeuten sollte als Erkenntnistheorie. Dieses Mißtrauen gegen die Philosophie als Metaphysik hat aber nicht bloß weite Kreise der Theologen sondern auch der Philosophen eingenommen. Kein Wunder! Denn nach dem Niedergang des letzten großen Systems, des Hegelschen, griff bei vielen von ihnen eine Verzweiflung an der Möglichkeit metaphysischer Erkenntnis Platz, und sie wandten sich daher an die Erfahrungswissenschaften, um von diesen ihre Methoden und Prinzipien sich zu holen, nannten sich Positivisten, wollten eine Thatsachenphilosophie einführen und beschränkten sich auf eine bloße Kritik des Erkenntnisvermögens.

1) Erotem. Dialect. Wittenbergae 1557, libr. IV, p. 250.

Diese Abwendung von der Metaphysik und Hinwendung zum Empirismus bezeugt aber nur das Ungenügende der bisherigen Philosophie, die in allen Hauptpunkten ihre nahe Verwandtschaft mit dem hellenischen theoretischen Idealismus nicht verleugnen kann. Das hat Teichmüller vermöge seines eindringenden und selbständigen Studiums der Alten u. E. zuerst klar erkannt [1]); und es ist von vornherein bemerkenswert, daß seine Philosophie von dem Gegensatz zur hellenischen und hellenisch bestimmten ihren bewußten Ausgang nimmt. Der Fehler der bisherigen, vom Hellenismus abhängigen Philosophie, besteht aber für Teichmüller darin, „daß sie dem Bedürfnis des Menschen, die Wirklichkeit zu erleben und mit realem Wesen zu verkehren, kein Genüge leistete, sondern die Welt in einen bloßen Erkenntnisprozeß verwandelte; denn indem sie das Bewußtsein selbst als eine Art oder Stufe der Erkenntnis auffaßte, mußte ihr das Reale und das Wesen in ideelles Sein übergehen“ [2]). Das aber erregte gerade den Widerspruch der Erfahrungswissenschaften, welche es in der Natur wie in dem geschichtlichen Leben mit wirklichen Wesen zu thun haben wollten; das eben stieß die positiven Theologen ab, welche nach einem wirklichen Gott und einem wirklichen, nicht bloß logischen Verkehr der individuellen Seele mit ihm verlangten. Dieses Verlangen nach Realität ist das Berechtigte an der jetzt herrschenden positivistischen Richtung. Allein es ist wunderbar und tragisch anzusehen, wie selbst die, welche gern Realisten sein möchten, dennoch zum Idealismus zurückzukehren gezwungen sind, indem sie mit der Naturwissenschaft an die sinnenfällige Erscheinung sich halten, die doch nur etwas Ideelles ist und etwa den „vollen Begriff der Erscheinungen“ für das Reale erklären.

Aus dieser Sachlage ergiebt sich für Teichmüller die Aufgabe,

1) Vgl. dessen „Aristotelische Forschungen“. 3 Bde. 1859—1873. „Studien zur Geschichte der Begriffe“. 4 Bde. 1874—1879. „Die platonische Frage“, Streitschrift gegen Zeller 1876. Sämtliche Werke bei Köbner in Breslau. Ferner: „Die Reihenfolge der platonischen Dialoge“. „Literarische Fehden im vierten Jahrhundert vor Chr.“ 2. Bde. 1881 u. 1884. Köhler, Leipzig.

2) Vgl. „Religionsphilosophie“. Breslau, Köbner, 1886, S XIII.

welche eine neue Philosophie zu erfüllen hat [1]). Sie muß erstens aufhören, der Vernunft nur das Ewige, Allgemeine, Formale, Intelligible zuzusprechen, weil sie dadurch in ein von den übrigen Kreisen des Seelenlebens ganz abgetrenntes Formenpalais geführt und des Rechtes beraubt wird, über das Einzelne zu urteilen. Denn die „reine Vernunft" weiß nichts von dem Begehren, den Handlungen, dem Selbstbewußtsein und dürfte von Rechts wegen nicht einmal ein Beispiel in der Logik anführen. Der Geist aber hat es nicht bloß mit dem Prinzipiellen, Allgemeinen, sondern auch mit dem Zufälligen, Sensiblen, Bedingten zu thun und kommt nur, wenn er darauf hinblickt, zu den allgemeinen Gesichtspunkten, „die wie Zahl, Qualität, Gesetz u. s. w. sinnlos und unmotiviert sein würden, wenn sie nicht als Beziehungsgründe und Beziehungseinheiten mit den Beziehungspunkten der Erkenntnis in Koordination ständen". Empiriker und Philosophen sind also aufeinander angewiesen, da jene nicht ohne Geist, diese nicht ohne gegebenes Mannigfaltige denken können [2]). Zweitens muß eine neue Philosophie der Sehnsucht nach Realität und nach dem Verkehr mit wirklichen Wesen genüge thun. — Führt uns die erste Forderung auf die Erkenntnistheorie, so diese andere auf die Metaphysik Teichmüllers. In einer neuen Grundlegung desselben hat er einfach und natürlich den Weg beschrieben, auf welchem die Idee des Seins in der Menschheit gewonnen ist und so die Möglichkeit einer neuen Weltbetrachtung gezeigt, welche nach seiner Überzeugung mit der des Christentums auf allen Hauptpunkten zusammentrifft.

Schon dieser letzte Umstand muß für den Theologen das Studium Teichmüllers interessant machen. Wenn er nun trotzdem auch bei ihnen nicht die ihm gebührende Aufmerksamkeit gefunden hat, so mag das zum großen Teil daran liegen, daß seine Philosophie Bahnen wandelt, welche weitab liegen von den bisher betretenen Pfaden, weitab besonders von dem Felde, auf dem sich

---

1) Vgl. a. a. O. S. I—XXXVI. Ferner: Teichmüller, Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik. Breslau Köbner, 1882. S. I—XXVIII.

2) Vgl. „Religionsphilosophie", S. XVIII u. XIX.

der Positivismus tummelt, der ja auch in der Theologie augenblicklich die Tagesmeinungen beherrscht. Einen weiteren Grund, weshalb die Werke dieses Philosophen bisher nur wenig von sich reden machten, finden wir in ihrer Form. Teichmüller hat es absichtlich unterlassen, sie mit der Eleganz und Schönheit der Sprache zu schmücken, welche z. B. den Mikrokosmus von Lotze auszeichnen. Er wollte nicht durch den Reiz der Redekunst die Phantasie und das Gemüt als Bundesgenossen herbeirufen, wo es galt, die ungeschminkte Dialektik der Gedankenbewegung für sich selbst reden zu lassen. Denn er war der Überzeugung, daß die Wahrheit des philosophischen Gedankens ihren Wert und ihre Macht in sich selbst trage. Darum ließ er seine Werke in schlichtem, bürgerlichen Gewande erscheinen [1]).

---

1) Es wird nicht überflüssig erscheinen, wenn hier über das Leben dieses Gelehrten einige kurze Mitteilungen gemacht werden. — Gustav Teichmüller wurde am 19. November 1832 in Braunschweig geboren. Er wuchs in einem durch anregenden Verkehr von Künstlern und Gelehrten aller Art belebten Elternhause auf, absolvierte das Braunschweiger Gymnasium und ging 1852 auf die Universität Berlin, wo er unter der besonderen Leitung Trendelenburgs Philosophie studierte, namentlich Aristoteles. 1860 habilitierte er sich in Göttingen, wo er bald zum außerord. Professor ernannt wurde und mit Lotze, Ritter, Waitz, Curtius u. a. in engem Verkehr stand. 1868 wurde er nach Basel, 1871 nach Dorpat berufen. Seine Hauptarbeit bildeten hier zunächst die Studien zur Geschichte der Begriffe der hellenischen Philosophie, die von Zeller scharf angegriffen wurden, von H. Lotze aber eine sehr günstige Beurteilung erfuhren (vgl. Gött. gel. Anz. 1876, S. 449 ff.), ebenso von den Engländern A. W. Benn und Wallace, dem Franzosen Tannery, der in seinem Werke: „Pour l'histoire de la Science Hellène" ganze Kapitel nach T. bearbeitete. Große Anerkennung hat T. auch in Italien gefunden, wie aus Rezensionen von Masci, Tocco, Chiapelli zu ersehen ist. Trotzdem wandte sich T. in seinen letzten Lebensjahren von den historisch-kritischen Arbeiten ab und der Darstellung seiner eigenen philosophischen Überzeugungen zu, die er im Einklang mit den Grundlehren des Christentums wußte. Mitten im eifrigsten geistigen Schaffen wurde er von einer schweren Krankheit (Magenkrebs) erfaßt, der er am 22. Mai 1888 erlag. Von seinen Schülern wird er als ausgezeichneter Lehrer, von ihrer vielen als Wohlthäter, von seinen näheren Bekannten als liebenswürdiger, geistvoller Gesellschafter hochgehalten. Seine Werke aber tragen sämtlich das Gepräge eines originalen, tiefen und klaren Geistes

Im Folgenden soll nun versucht werden, die erkenntnistheoretischen und religionsphilosophischen Grundgedanken dieser neuen Philosophie darzulegen und zwar in einer Weise, daß ihre Kraft, Originalität und Neuheit anderen Standpunkten gegenüber zum Ausdruck kommt. Wenn sich Verfasser dabei ganz auf die Seite Teichmüllers stellt, so hofft er dafür auch den Dank der Leser zu verdienen, da es ohne Frage leichter ist, in ein neues Gedankengefüge einzudringen, wenn man es in seinem Zusammenhange für sich selbst reden läßt, als wenn es jeden Augenblick durch Kritik unterbrochen wird.

I.
Die erkenntnistheoretischen Grundgedanken Teichmüllers.

Mit Recht weist H. Lotze in seiner Metaphysik S. 15 darauf hin, wie verführerisch und bequem es ist, von aller Lösung bestimmter Fragen abzusehen und allgemeinen Betrachtungen über Erkenntnisfähigkeiten nachzuhängen, während doch die Geschichte der Wissenschaft lehrt, daß die anspruchsvolle Beschäftigung mit Theorieen der Erkenntnis sehr selten zu einem sachlichen Gewinn geführt hat, vielmehr die Aufgaben die Methoden der Lösung zu finden gezwungen haben. Auch Teichmüller ist weit davon entfernt, seine Philosophie mit langatmigen erkenntnistheoretischen Untersuchungen einzuleiten; vielmehr steht seine Erkenntnistheorie von vornherein ganz im Dienste seiner Metaphysik und hat sich ihm schließlich bei seinen metaphysischen Überlegungen ausgestaltet. Denn mit Verwunderung hat er bei seinen historischen Studien immer wieder die Bemerkung machen müssen, wie bei den Idealisten alles reale Sein und alle Individualität in das Allgemeine und Formale der Vernunftfunktion unterschiedslos verschwindet. Die erste Aufgabe einer neuen Grundlegung der Philosophie, welche den Idealismus prinzipiell überwinden wollte, bestand also darin,

---

und werden sich darum einen dauernden Platz in der Geschichte der philosophischen Litteratur erwerben.

den Grund dieser Erscheinung klar zu legen, um sie sodann selbst überwinden zu können. Hierdurch ist Ausgangs- und Zielpunkt der Teichmüllerschen Erkenntnistheorie bestimmt, und wir werden nicht fehl gehen in der Behauptung, daß gerade dieser schroffe Gegensatz zum theoretischen Idealismus der Anlaß geworden ist, daß eine Reihe neuer und fruchtbarer Gesichtspunkte in die Erkenntnislehre eingeführt wurden.

Zunächst wurde ihm klar, daß jener Fehler des Idealismus zurückgeht auf eine Überschätzung des Erkenntnisvermögens, wie denn z. B. Hegel die Erkenntnis nicht als eines neben den anderen Vermögen betrachtet, sondern als die höchste Form, zu welcher der ganze Inhalt der Seele sich stufenmäßig erhebt. Dadurch aber wurden die übrigen Funktionen der Seele zu untergeordneten Stufen der Erkenntnis herabgedrückt. Man kann sich daher nicht wundern, wenn bei dieser Auffassungsweise z. B. Religion und Kunst als die noch auf der Stufe der Anschauung und des Gefühls stehende Erkenntnis angesehen wird, während erst auf der Stufe des reinen Wissens „die in Vorstellung und Gefühl noch verschleierte Idee sich selbst in Begriffen erkennt und so als absoluter Geist hervortritt". Diese falsche und übertriebene Wertung des Wissens findet sich, da sie dem Idealismus eigentümlich ist, schon bei Plato; denn er stellte schon den Gegensatz von Gnosis und Pistis auf und machte die Wissenschaft zum Herrn und Kurator über die unmündige Religion. Der Grund dieses falschen Gegensatzes zwischen Pistis und Gnosis, der sich bekanntlich durch das Mittelalter hindurch bis in die neueste Zeit gerettet hat, liegt eben in der verkehrten Annahme, als ob die Pistis eine tiefere Stufe der Erkenntnis sei, welche der Philosophie als der begrifflichen Erkenntnis untergeordnet werden müsse. Allein die Religion ist ja gar keine Stufe der Erkenntnis sondern die Gesinnung, welche der Mensch als Persönlichkeit gegen Gott hat, eine Gesinnung, welche bei allen Erkenntnisstufen möglich und wirklich ist und zu ihrem Ausdruck außer der Erkenntnis noch zwei von der Erkenntnis völlig verschiedene, selbständige geistige Vermögen fordert, das Fühlen (Wollen) und Handeln. Wie konnte es denn aber überhaupt zur Verkennung dieses einfachen Thatbestandes kommen?

Offenbar deshalb, weil den anderen Vermögen immer zugleich eine bestimmte Erkenntnisthätigkeit zur Seite geht, durch welche man seine Gefühle erklärt und die daraus fließenden Handlungen rechtfertigt. Auf diese koordinierten Vorstellungen blickten die Idealisten hin, übersahen dabei aber die anderen selbständigen Geistesvermögen und kamen so zu ihrer falschen Annahme.

Aus diesem Beispiel folgenschwerer idealistischer Verirrung, welches Teichmüller a. a. O. S. 483 ff. näher ausführt, ist ersichtlich, von wie großer Bedeutung es auch für die Theologie ist, daß der Wert der beiden anderen Funktionen gegenüber der Überschätzung des Erkenntnisvermögens sichergestellt werde. Dies ist aber nur möglich, wenn man die Aufgabe scharf ins Auge faßt, die einzelnen Funktionen in ihrem spezifischen, von einander verschiedenen Wesen zu erkennen und zu definieren, — in der That eine Aufgabe von universaler Wichtigkeit für jegliche Wissenschaft, da alle Erkenntnisse im Geiste (den Funktionen) wurzeln und „die Formen des Geistes die Begriffe der Wissenschaft bilden", welche wie die Buchstaben in allen Wörtern der Sprache, in dem gesamten Umkreise der Wissenschaft immerfort verwendet werden, so daß durch eine Veränderung in dieser gouvernementalen Region alles Untergeordnete mitverändert werden muß. Trotzdem hat diese Aufgabe bei den bisherigen Philosophen nicht die gehörige Behandlung gefunden. Das gilt auch von Herbart, der zwar den Raum und die Zeit aus dem Gebiete des Seins streicht, dennoch aber seine Theorie von der Seele in räumlichen und zeitlichen Bestimmungen ausführt und vom Aufstreben und Sinken, Sich-einanderdrücken und Verschmelzen der Vorstellungen redet und nicht einmal den Versuch macht, das Wollen und Gefühl im Unterschied von der Erkenntnis zu bestimmen. Darum hat Teichmüller das Verdienst, diese Frage zuerst mit Energie in Angriff genommen zu haben [1]). Weil nun die Neubestimmung der Funktionen von großer Wichtigkeit für seine Erkenntnistheorie ist, die hier mit der Psychologie aufs engste zusammenhängt, geben wir einen

1) Vgl. a. a. O. S. 28 ff. und „Das Wesen der Liebe". Leipzig, Duncker und Humblot, 1880. S. 153—169.

kurzen Überblick über die Anschauungen Teichmüllers auf diesem Gebiete.

Zunächst verwirft er die seit Kant übliche Einteilung der Funktionen in Denken, Fühlen und Wollen samt der ihr zugrunde liegenden Meinung, daß das Denken das rezeptive, das Wollen das spontane Prinzip der Seele, das Gefühl aber einen eigentümlichen Mittelzustand oder eine ursprüngliche Indifferenz dieser beiden entgegengesetzten Vermögen darstelle. Denn dieser Gegensatz von Rezeptivität und Spontaneität ist künstlich in die Funktionen hineingetragen und nicht geeignet, ihr spezifisches Wesen klar zu machen oder Erkenntnis und Begehren voneinander zu scheiden. Die Erkenntnis nämlich wäre nur dann eine rezeptive Thätigkeit, „wenn der Inhalt der Erkenntnis d. h. die empirische und spekulative Wahrheit schon draußen vorhanden wäre". So wenig aber der Mensch die Begriffe Ehre, Recht, Liebe u. s. w. oder die Resultate des Rechnens und der Physik in einem mysteriösen Gebiete außerhalb des menschlichen Geistes vorfindet, sondern durch eigene Erkenntnisthätigkeit bilden muß; ebenso wenig existieren auch die Empfindungen (z. B. Töne, Farben, Gerüche) außerhalb der empfindenden Seele. — Auf der anderen Seite ist aber der Wille auch nicht spontan. Denn das Begehren nach einer schönen Frucht z. B. wird offenbar durch die Erinnerung an einen früheren Genuß in uns erregt, ist also von einem Gegebenen abhängig und muß es sein, wenn es vernünftig sein soll. Ist aber das „rezeptive" Denken zugleich spontan und das „spontane" Begehren zugleich rezeptiv, so ist klar, daß dieser Gegensatz von Rezeptivität und Spontaneität zur Scheidung und Bestimmung der Funktionen nicht geeignet ist. Darum wird von T. auf Grund eines neuen Einteilungsprinzips eine neue Einteilung der Seelenvermögen geboten.

Er geht aus von dem Gegensatz des Subjekts zum Objekt und kommt auf diesem Wege zu einer reinlichen Scheidung dreier Arten von Thätigkeiten. Die erste ist das Erkennen oder Denken. Bei ihr geht das Subjekt ganz in das Objekt auf, „weil das Objekt den Inhalt und die ganze Bestimmtheit des Subjekts selbst ausmacht". Daher läßt sich das Subjekt hier nicht abtrennen von

dem Objekt z. B. der Farbe, dem Ton, dem Gedachten, da es sonst aufhörte vorzustellen, d. h. zu sehen, zu hören, zu denken. Das Objekt wiederum läßt sich nicht von dem Subjekt lösen, weil es sonst nicht vorgestellt, also nicht Objekt für das Subjekt wäre. Diese erste Thätigkeit ist daher Subjekt-Objekt d. h. Indifferenz inbezug auf die Realität des Subjekts und Objekts.

Eine andere Art der Thätigkeit entsteht, wenn eine Entgegensetzung von Subjekt und Objekt stattfindet. Sie ist notwendig doppelt, jenachdem das Subjekt das Objekt bestimmt oder von dem Objekt bestimmt wird. Die erste Art ist das Bewegen, die andere das Wollen. — Wird bei der Bewegung das Objekt durch das Subjekt bestimmt, so muß hier das Objekt als das Leere und Unbestimmte gelten, das seinen Inhalt und seine Bestimmtheit erst durch das Subjekt empfängt. Die Bewegung wird aber verschieden sein, jenachdem das Objekt als ideell oder reell gesetzt wird. In letzterem Fall bewirkt das Subjekt eine Veränderung des Objekts; und dies ist die Bewegung nach außen hin, wirkliche Handlung. Im ersteren Fall ist es die sogen. Phantasie, „durch welche Formen der Anschauungen und Vorstellungen hervorgebracht werden". „Der ganze Vorgang bleibt ideell; und die Thätigkeit ist doch keine theoretische, weil wir uns unserer Anstiftung bewußt bleiben, während bei allem Theoretischen das Subjekt ganz aufgeht in das Objekt. Die Berechtigung, die bewegende Funktion von der theoretischen abzuscheiden, ergiebt sich auch aus folgenden Beobachtungen: Man kann einen Lehrsatz seinem ideellen Inhalte nach richtig begriffen haben, vermag es aber doch nicht, ihn in kunstgemäßer Gedankenbewegung frei zu entwickeln. Eine solche Fähigkeit muß erst durch andauernde Übung gewonnen werden. Die Aufeinanderfolge der einzelnen Akte des Denkens und die Vermittlung derselben ist aber nichts Ideelles, sondern etwas Mechanisches und gehört deshalb in das Gebiet der bewegenden Funktion. Ferner kann man häufig die Beobachtung machen, daß man Verse, Formeln, Gebete ganz mechanisch herzusagen vermag „ohne sich etwas dabei zu denken". Es zeigt sich also, wie sich hier der Bewegungsapparat von dem Denkinhalt reinlich scheidet. — Diese dritte Sphäre der menschlichen Thätig-

keit war bisher gänzlich unbeachtet geblieben, obwohl doch die Seele Hand und Fuß u. s. w. bewegt nicht durch Erkenntnis, auch nicht durch den Willen. Denn auch wenn beide gegeben sind, folgt doch keine Bewegung, sobald der Nerv versagt oder die Übung fehlt. „Die nach außen gehende Bewegung ist also eine reale Gemeinschaft der realen Seele mit den realen Elementen des Nervensystems", während sowohl die Erkenntnis als der Wille (s. unten) einen innerlichen Thätigkeitszustand ausdrücken. Deshalb findet T. in dieser Funktion auch den Sitz der Empfindungen, welche er als „das Bewußtsein unserer physischen Bewegungen im Verkehr mit dem Leibe" definiert. „Aber auch die innerliche Bewegung der Vorstellungen, von welcher wir das Bild für die äußeren Vorgänge entlehnen, ist weder Erkenntnis noch Wollen, da dieses beides ein Stehen im Bewußtsein bezeichnet, während die Bewegungen gerade das Kommen und Gehen der Vorstellungen und ihren Wechsel anzeigen." Wir müssen also eine eigentümliche Thätigkeit der Seele darin erkennen, weshalb sie auch ebenso wie die beiden anderen von zugehöriger Lust und Unlust begleitet wird. Die Arten dieser Lust aber sind verschieden von den Arten, welche das Denken und Wollen begleiten. So ist z. B. das Lustgefühl, welches einer gelungenen Denkbewegung zugeordnet ist, verschieden von dem, welches etwa bei der Betrachtung des Resultates derselben sich auslöst. Es ist hier nicht möglich auf die Fülle der neuen Gesichtspunkte einzugehen, die T. auf Grund einer gesonderten Betrachtung der bewegenden Funktion über das Wesen der Sprache als eines Bewegungsmechanismus, der Nachahmung und Kunst, des realen Seins und namentlich auch der Spekulation aufstellt. Es muß in diesem Zusammenhange genügen, zu zeigen, wie er von hier aus zu einer neuen Definition des Willens gelangt [1]).

Bei der Bewegung wurde das Objekt durch das Subjekt bestimmt, bei dem Begehren ist es umgekehrt. Wenn wir etwas begehren, so wird der Gegenstand nicht von uns bestimmt, sondern

---

1) Vgl. „Religionsphilosophie" S. 65 u. 66. „Wesen der Liebe" S. 165 u. 166. „Neue Grundlegung der Psychologie und Logik." Breslau, Köbner, 1889. S. 39—144.

„er ist schon bestimmt und zwar gerade so, wie er uns nach unserer Entwicklungsstufe erscheint; es handelt sich bloß darum, daß er uns erfülle oder von uns besessen und genossen d. h. gewollt werde, indem wir dadurch uns in unserer Realität fühlen und genießen“[1]). Wir sehen, wie hier T. zwischen Wille und Gefühl nicht scheidet, sondern beide identisch setzt: Wille und Gefühl ist für ihn dasselbe. Diese Ansicht muß sehr revolutionär klingen, so lange man nur die traditionelle Auffassung vom Willen kennt. Nach herkömmlicher Meinung aber ist der Wille ein monströses Etwas, dem etwas Gefühl beigemischt ist, das etwas vorstellt, weil es Absichten hat und das endlich auch Handlungen verübt. Es ist daher ziemlich naiv, dieses zusammengesetzte Etwas ohne weiteres neben die elementären Funktionen des Denkens und Fühlens zu setzen und ebenfalls für ein ursprüngliches Vermögen der Seele zu erklären. Allerdings ist der Wille immer zugleich von Erkenntnis und Handlung begleitet. Diese in Koordination zusammenwirkenden Thätigkeiten als eine qualitative Einheit für sich zu nehmen ist aber eine ähnliche Illusion, als wenn man beim Genuß einer Frucht dieselbe als einfach betrachtet. Wie aber die Chemie erst Fortschritte gemacht hat, seitdem sie anfing, die Körper in ihre einfachen Elemente zu zerlegen, so wird auch die Psychologie neuen Schwung erhalten, — hofft T. —, wenn sie anfängt, die elementären Funktionen rein für sich zu betrachten und koordinierte Thätigkeiten nicht als qualitative Einheit nimmt. Daher muß auch der Wille aus seiner Koordination mit den beiden anderen Vermögen herausgehoben und rein für sich betrachtet werden, wenn man sein eigentliches Wesen erkennen will. Nun ist aber von vornherein klar, daß Wollen und Erkennen verschiedene Dinge sind. Dasselbe gilt aber auch vom Wollen und Bewegen. Denn es finden viele Bewegungen des Körpers und der Seele statt ohne, sogar gegen unseren Willen z. B. Erröten, Erblassen, störende Zwischengedanken. Anderseits finden oft Bewegungen nicht statt trotz unseres Willens. Blickt man nun ferner auf die Bewegungen hin, die in Kunstfertigkeiten übergegangen sind, z. B. die Fertigkeit der Hände eines

---

1) Vgl. „Wesen und Liebe“, S. 157 u. 158.

Klavierspielers, so sieht man, daß Wille und Bewegung ursprünglich nichts miteinander gemein haben. Denn während die Hand des Anfängers oft fehl greift gegen den Willen des Spielenden, ist sie später in ihren Bewegungen so schnell und sicher, daß der Wille gar nicht Zeit hat, jeden Bewegungsakt zu bestimmen, vielmehr es geschehen lassen muß, daß das geübte Bewegungsvermögen für sich allein arbeitet. Wegen dieses besonderen, vom Willen unterschiedenen Charakters des Bewegungsvermögens ist es auch noch keinem Menschen eingefallen, den Kunstfertigkeiten etwa die Bestimmungen des Willens anzuhängen und sie als Tugenden oder Laster zu bezeichnen. Gerade die Verbindung des Willens mit diesem von ihm verschiedenen Bewegungsvermögen hat sein Wesen bisher dicht verschleiert. Denn was war natürlicher als den innerlich bleibenden Willen in den nach außen gehenden Bewegungsakten zu fassen, welche er auslöste, und ihn etwa als Energie und Kraft, als nisus, impetus, vigor u. s. w. zu bezeichnen? Sobald man dem Willen aber sein Ringen, Drängen und Stoßen nimmt, kurz alles, was der Bewegungsfunktion angehört, nähern sich ihm die Gefühle wie von selbst, um sich unauflöslich mit ihm zu vereinigen. Den weiteren Beweis für die Identität von Wille und Gefühl übergehen wir und beschränken uns darauf, T.s Auffassung vom Willen ihrem Resultate nach kurz darzulegen: Der Wille ist nichts anderes als der von den Vorstellungen, welche durch die Seele gehen, ausgelöste Beifall (Lust) oder sein Gegenteil (Unlust). Denkt man sich nämlich das Gefühl weg, so hätte man bloße Vorstellungsbilder, die an Wert gar nicht voneinander unterschieden wären durch Beifall oder Mißfallen, von denen daher auch keins gewählt oder gewollt werden könnte. Nach Italien reisen z. B. ist bloße Vorstellung. Sobald aber bei dieser Vorstellung Lust in dem vorstellenden Subjekte entsteht, ist der Wille da: Er hat Lust, wünscht nach Italien zu reisen. Treten nun andere Vorstellungen hinzu, welche sich etwa auf die Kosten und die Schwierigkeiten der Reise beziehen, so vermindert sich vielleicht die Lust; und es hört die Bewegung im Denken auf, welche man das Plänemachen und die Überlegung zur That nennt. „Die Grade und Arten des Willens werden daher durch die immer enger und bestimmter zur

Realisierung oder Vermittelung erforderlichen Vorstellungskombinationen ausgedrückt; und der sogen. Zweck ist die ideelle Koordinate des Gefühls, bei welcher man das Gefühl der Lust in erster Linie hat.

Durch diese Reduktion des Willens auf das Gefühl könnte nun dem Eudämonismus Thür und Thor geöffnet scheinen. Allein das Gefühl der Lust oder Unlust soll ja nach der vorgetragenen Ansicht nicht den Willen bestimmen, sondern selbst das Wesen des Willens ausmachen. Die Gefühle aber sind an sich nichts Selbständiges, sondern begleiten die anderen Thätigkeiten und drücken die „Koordination jeder Einzelfunktion zum Zustand und zur Organisation der ganzen Seele" aus. In der Seele und den in ihr angelegten Ordnungen liegt darum der Grund, daß wir bald Lust empfinden, bald wieder nicht. Daher sagt T. mit Recht: „Die Lust kann nicht Prinzip des Willens sein, weil sie sonst außerhalb aller Zusammenhänge des wirklichen Geschehens ohne principium rationis sufficientis als deus ex machina in die Welt hineinfiele .... Nur wer auf den Zusammenhang der Dinge Verzicht geleistet hat, also unwissenschaftlich urteilt, kann behaupten, das sei nun einmal so und sich dabei beruhigen, zu lehren, daß wir auf diese zufällig aus dem Nichts in die Welt hereingeschneite Lust ohne weiteren Grund unser Begehren richteten, als wenn wir dann nicht ebenso gut auch die Unlust als Ziel des Begehrens und Willens nehmen würden, wenn keine in der Natur selbst begründete Notwendigkeit der Entscheidung vorläge"[1]).

Es mag nun den Anschein erwecken, daß T. in der eben vorgeführten Bestimmung der drei Funktionen zu logisch-abstrakt verfahre, da ja in Wahrheit die einzelnen Funktionen gar nicht so für sich allein bestehen, wie sie doch von ihm betrachtet werden, vielmehr in irgendwelcher Weise immer zusammen sind. Aber es fragt sich eben, wie dieses Zusammensein zu verstehen ist, im Sinne einer Zusammenmischung, wo jedes Element seine Besonderheit verloren hat oder im Sinne einer Koordination, wo jedes Ele-

---

1) Vgl. hierzu „Das Wesen der Liebe", S. 162 ff. und zum Vorhergehenden. Ebenda S. 157 ff., „Religionsphilosophie", S. 34—67.

ment sein spezifisches Wesen behält. Letzteres ist die Ansicht T.s. Um von ihrer Richtigkeit zu überzeugen, weist er hin auf alltägliche Vorgänge im menschlichen Leben. Wir sehen z. B. eine Frucht und kaufen sie. Wie folgt nun diese Handlung aus jener Erkenntnisfunktion? Nur durch ein drittes, nämlich durch die angenehme Erinnerung an den früheren Genuß solcher Früchte. Die Handlung folgt also nicht unmittelbar aus der Erkenntnisfunktion, sondern erst vermittelt durch das Gefühl des Angenehmen, das hier durch die Erinnerung an den Genuß solcher Früchte ausgelöst wird. Die Mutter sieht das Kind mit dem Messer spielen und nimmt es ihm weg. Warum? Weil sie für das Leben ihres Kindes fürchtet. Aus der Analyse solcher einfacher Vorgänge wird klar, daß in gesetzmäßiger Weise Erkenntnis und Bewegung einander zugeordnet sind durch das Gefühl, welches demnach die mittlere Stellung in dem Koordinatensystem der geistigen Funktionen einnimmt. Dies gilt auch für das Gebiet des Denkens. Denn wenn man bisher annahm, das Denken gehöre nur zum Erkenntnisvermögen, so übersah man dabei die Mitwirkung des Bewegungs- und Gefühlsvermögens. Auch für die Denkbewegungen, die Spekulation behauptet das Gefühl seine eigentümliche Rolle. Es ist der eigenliche Hebel der Gedankenentwickelung. Jedoch, das kann nur angedeutet werden. Uns interessiert hier die gesetzmäßige Koordination von Erkenntnis, Gefühl und Bewegung, mag letztere nun nach außen hin sichtbar werden oder in dem feinen Nervenapparat des Gehirns verlaufen. Gerade in der Zuordnung zueinander haben und üben die Funktionen ihr eigentümliches Wesen. Daher giebt es keine Gefühle ohne zugehörige Vorstellungen und Bewegungen, keine Erkenntnisse ohne zugehörige Gefühle und Bewegungen, keine Bewegungen ohne zugehörige Vorstellungen und Gefühle. Nur muß man sich hierbei erinnern, daß erfahrungsgemäß in einem bestimmten Augenblick eine Funktion gewöhnlich intensiver ist als die beiden anderen; so füllt z. B. bei einem Wütenden das Gefühl das ganze Bewußtsein aus, so daß das Erkenntnisvermögen dagegen scheinbar verschwindet. „Der Geist ist also eine Dreieinigkeit, da niemals eine Funktion ohne die beiden anderen zur Wirklichkeit

kommt und doch eine jede von den beiden anderen verschieden ist", vgl. a. a. O. 64 u. 65.

Mit gutem Grunde haben wir bei der Funktionenlehre T.s länger verweilt; denn sie ist für seine Erkenntnistheorie, wie sich nun zeigen wird, von fundamentaler Wichtigkeit. Zunächst ist klar, daß er nun erst wirklich das Recht hat von der Erkenntnisthätigkeit als einer besonderen Funktion der menschlichen Seele zu sprechen. Denn erst durch die Beziehung des Erkenntnisvermögens auf die beiden anderen Funktionen kann das Erkennen selbst als eine bestimmte Thätigkeit neben den anderen aufgefaßt werden. Ohne diese Beziehung ist es nichts, sofern es allgemein und nicht in seinem speziellen Inhalte betrachtet wird. Von welcher Bedeutung diese Art der Betrachtung, welche auf der Erkenntnis der Koordination der Seelenvermögen beruht, nicht nur für die reine Auffassung der Erkenntnis sondern z. B. auch des Gefühls ist, das wird deutlich werden, wenn wir nach den dargelegten Prinzipien Ritschls Auffassung vom Gefühl kritisch beleuchten. Ritschls Auffassung wählen wir hierzu, weil wir auf diesen Theologen noch öfter zurückkommen werden, da er seine Theologie auf kantischen Grundsätzen aufbaut, denen die Philosophie T.s offen den Krieg erklärt.

Ritschl spricht öfter von dem „Selbstgefühl unserer geistigen Wirklichkeit", von der „Kontinuität" dieses Selbstgefühls, das den anderen Funktionen gegenübber eine „leitende Stelle" einnehmen soll [1]). Aus solchen Äußerungen ergiebt sich, daß er das Gefühl nicht aus seiner Verbindung mit der Erkenntnis zu lösen verstand, daß er hier der vulgären Ansicht folgt, die zwischen Gefühl und unklarem, unbestimmten Denken keinen Unterschied macht, vielmehr in vielen Redewendungen beides zusammenwirft und etwa von einem gefühlsmäßigen Erkennen spricht oder behauptet, eine neue Erkenntnis vorher schon im Gefühl besessen zu haben. Das Gefühl hat aber, wie wir nachgewiesen haben, garnichts mit der Erkenntnis zu thun, wird vielmehr erst durch einen Erkenntnisakt (Anschauung, Vorstellung u. s. w.) ausgelöst als laetitia oder tristitia. Daher darf

1) Vgl. dessen „Theologie und Metaphysik". 2. Aufl. 1887. S. 50 u. 26.

auch von einem „Selbstgefühl“ eigentlich garnicht die gesprochen werden, ohne zugleich eine Selbsterkenntnis vorauszusetzen, welcher zugehörig dieses Gefühl sich auslöst, — sie mag nun klar oder verworren sein. Denn das „Selbstgefühl“ ist nicht etwa ein Gefühl von dem eigenen Selbst, sondern drückt die Beziehung einer gewissen Selbsterkenntnis zum gegenwärtigen Zustande der ganzen Seele aus (s. oben S. 542). Dieses Gefühl und jene zugehörige Erkenntnis hält Ritschl nicht auseinander und gebraucht daher den Ausdruck „Selbstgefühl“ im Sinne von: Sich als wertvolle Größe über die Natur erhaben wissen (a. a. O. S. 50), — während es die wissenschaftliche Genauigkeit erfordert, zwischen der Selbsterkenntnis und der ihr Wert gebenden Gefühle zu unterscheiden. Weil Ritschl beides konfundiert, darum allein kann er auch von einem „leitenden Selbstgefühl“ sprechen; denn das Gefühl an sich ist ja erkenntnislos und blind und kann daher nichts leiten. Wohl aber ist bekannt, eine wie leitende Rolle das Bewußtsein des Menschen von sich, eine über die Natur erhabene, wertvolle Größe zu sein, im Systeme Ritschls spielt. — So ergiebt sich, daß die Hochschätzung des Gefühls vonseiten dieses Theologen nur eine scheinbare ist; denn er trifft mit ihr garnicht das Gefühl, weil er sich noch in dem idolon fori bewegt, als wenn unklare Erkenntnisse Gefühle wären. Diese Verwechslung von Erkenntnis und Gefühl muß nun aber offenbar für das ganze System von nachteiligen Folgen sein. Denn das Selbstgefühl des Menschen soll ja nach Ritschl die „Grundlage“ aller Funktionen und ihr dauernder Träger sein, und auch die Versöhnung mit Gott soll eine Bestimmtheit dieses Selbstgefühls ausmachen[1]). Wenn nun aber dieses Selbstgefühl als eine kontinuierliche Größe garnicht existiert, wenn es nur eine Einzelfunktion ist, die sich je dann und wann einer bestimmten Selbsterkenntnis zuordnet, wie soll es dann alle anderen Akte leiten und begleiten? Und weiter: Wenn die das Wert gebende Gefühl auslösende Vorstellung den Gesetzen des Denkens unterworfen ist und darum dem Forum der Kritik nicht entfliehen kann, wie wird es möglich

1) Vgl. Ritschl a. a. O., S. 26. 27. 50 und „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung“, 2. Aufl. S. 190 u. 149.

sein, vor der theoretischen Vernunft sich in die Citadelle des Wertgefühls zu flüchten und die Versöhnung mit Gott nur als eine Bestimmtheit dieses Wertgefühls von der eigenen Person nachzuweisen?

So lobenswert daher auch das Bestreben Ritschls ist, der Überschätzung des Erkenntnisvermögens gegenüber das Gefühl als selbständige Geistesfunktion festzuhalten, — so lange die Koordination beider nicht klar erkannt ist, muß dies ein vergebliches Bemühen bleiben. Auch wenn er das Gefühl als die „Grundfunktion des Geistes“ erklärt, „insofern als in ihm das Ich für sich ursprünglich gegenwärtig ist“ (vgl. a. a. O. S. 190), so erkennen wir wohl in solcher Bemerkung jenes selbige redliche Bestreben, aber wir werden auch nicht verkennen, daß es in dieser Form geltend gemacht nichts als eine unbewiesene und unbeweisbare Behauptung ist. Denn weshalb sollte das Ich im Gefühl „ursprünglicher“ gegenwärtig sein als im Denken und Bewegen? Nur unter der Voraussetzung seiner gleichartigen und gleichzeitigen Gegenwart in allen Funktionen ist die Thatsache des menschlichen Geisteslebens verständlich, da ohne diese Gegenwart des Ich in den Funktionen keine Beziehung derselben aufeinander stattfände, sondern dieselben zusammenhangslos nebeneinander ständen. „Ursprünglich für sich gegenwärtig“ ist das Ich nicht in dem Gefühl, sondern, wie sich zeigen wird, in dem Ichbewußtsein, welches alle unsere Akte „begleitet“ und aufeinander bezieht, ohne selbst irgendeinen Akt weder des Erkenntnis-, noch des Gefühls-, noch des Bewegungsvermögens nötig zu haben. So weit die Kritik der Ritschlschen Auffassung vom Gefühl!

Der Grund, weshalb wir auf die Funktionenlehre T.s näher eingegangen sind, liegt aber nicht allein darin, daß er durch sie in den Stand gesetzt wird, die Erkenntnisfunktion von den anderen reinlich zu scheiden, sondern vor allem darin, daß sich ihm gerade von hier aus eine ganz neue Behandlung und Lösung des erkenntnistheoretischen Problems als solchen angebahnt hat. Bei seinen geschichtlichen Studien hatte er nämlich erkannt, daß alle Theorieen der Erkenntnis mit Ausnahme der skeptischen den Versuch machten, „das uns gegenüberstehende fremde Sein der

Dinge irgendwie als nur scheinbar fremd nachzuweisen, in der That aber als identisch mit dem Subjekt zu setzen". Alle diese Versuche mußten aber resultatlos verlaufen, weil der Gegensatz von Objekt und Subjekt immer wiederkehren muß. Denn selbst wenn das Objekt dem Subjekt wirklich ähnlich oder gleich wäre, so kann doch das Objekt schon als Objekt nie das Subjekt selbst sein. Der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt, Erkennendem und Erkanntem bleibt also. Man muß daher entweder dem Skeptizismus verfallen oder den ganzen Ausgangspunkt verwerfen und einen neuen Versuch machen. Der Ausgangspunkt bestand aber in der Annahme, daß sich nichts erkennen lasse, wenn der Erkennende oder die Erkenntnis nicht dasselbe sei, wie das, was dadurch erkannt werden soll. Nun ist aber klar, „daß, was wir erkennen, der Inhalt des Erkennens und also eine Erkenntnis ist, und daß sich also nur Erkenntnisse erkennen ließen, wenn A nur durch A erkannt werden sollte". Ist dem also? Nein; denn wir wissen z. B. auch von unseren Gefühlen (Wollungen) und Bewegungen. Diese Funktionen sind aber, wie erwiesen, nicht Erkenntnis. Sie können also auch nicht, wie Anschauungen, Begriffe oder Schlüsse, erkannt werden. Dennoch muß eine Erkenntnis von ihnen möglich sein, da wir ja von ihnen reden und sie in dem Erkenntnisganzen mit Namen und Termini versehen sich vorfinden. Es muß also eine Erkenntnis von Dingen möglich sein, die wir eigentlich nicht erkennen können, weil sie keine Erkenntnisse sind [1]). Von diesem scheinbar paradoxen Satze ausgehend scheidet T. die Erkenntnis in zwei verschiedene Arten, in eine „spezifische" und eine „semiotische". Die spezifische Erkenntnis verlangt immer, daß alle Elemente, die darin vorkommen, selbst Erkenntnisse (Begriffe, Schlüsse u. s. w.) sind. Die semiotische Erkenntnis dagegen ist nur eine auf ihren Gegenstand hindeutende und muß es dem Erkennenden überlassen, „anderswoher als aus der Wissenschaft den fehlenden Begriff der Sache zu ergänzen", vgl. a. a. O. S. 98. Wie wir nun im täglichen Leben aus einer Folge, sofern sie regelmäßig oder notwendig mit ihrem Grunde verknüpft ist, auf den unsicht-

1) Vgl. „Neue Grundlegung der Metaphysik", S. 91 ff.

baren Grund zu schließen pflegen, so kann man, da die erkenntnislosen Gefühle und Bewegungen doch immer mit Anschauungen, Begriffen, Vorstellungen aus der Sphäre des Erkennens regelmäßig koordiniert sind, von diesen erkennbaren Elementen auf die unerkennbaren koordinierten Qualitäten schließen. Und wie man durch gewisse sichtbare Zeichen auf von diesen ganz verschiedene Werte, z. B. Töne, hindeuten kann, so kann man auch durch gewisse Worte und Begriffe, wie Liebe, Haß, Furcht u. s. w. gewisse Gefühle und Bewegungen bezeichnen, obwohl sie etwas davon ganz Verschiedenes und gar nicht in solchen Begriffen enthalten sind, wie wir denn auch nicht mit der Auffassung eines solchen Begriffes das Wesen der Sache, z. B. die Liebe selber haben.

Hätten wir nun nur vereinzelte Erscheinungen im Bewußtsein, wie sich das manche Neuere denken, und wäre das Ich nur ein in jedem Augenblicke fortspringender Punkt, in welchem sich gerade die Bewußtseinserscheinungen treffen, so könnte auch unser Wissen nicht die von ihm ausgeschlossenen Wollungen, noch diese jenes berücksichtigen. Da nun aber die Thatsache der Koordination der drei qualitativ verschiedenen Thätigkeiten vorliegt, so erfordert diese die Einheit des Ich, in welchem die Thätigkeiten bei einander sind. Durch diese Natur des Ich erklärt es sich, daß den erkenntnislosen Funktionen in regelmäßiger Weise bestimmte Erkenntnisse zur Seite gehen, wodurch sich jene genügend semiotisch bestimmen lassen.

Wäre denn aber, — so müssen wir nun mit T. weiter fragen —, wäre denn eine solche semiotische Bestimmung der erkenntnislosen Funktionen überhaupt möglich, wenn diese ganz blind und unbewußt blieben? Darauf giebt die Erfahrung die Antwort, daß uns die Gefühls- und Willenszustände, auch abgesehen von den Vorstellungen, bei denen sie entspringen, in ihrer Eigentümlichkeit bewußt werden. Damit ist nicht gesagt, daß wir nun auch diese Zustände zu definieren vermöchten, sondern „daß wir die spezifische Qualität des Gefühls (des Willens, der Bewegung) selbst irgendwie bemerken, empfinden, wissen“ (a. a. O. S. 101). Die Sprache ist, wie man sieht, hier in Verlegenheit, den richtigen Ausdruck für die Art der Erkenntnis zu finden, welche nicht eigentlich in das

Gebiet der theoretischen Sphäre gehört. T. bezeichnet diese Erkenntnis mit dem Wort „Bewußtsein".

Indem wir dazu übergehen, den Unterschied darzulegen, den seine Philosophie zwischen Bewußtsein und Erkenntnis macht, kommen wir gerade auf ihren eigentlichen Kern, durch den sie sich von der ganzen voraufgehenden idealistischen Philosophie aufs schärfste unterscheidet. Weil letztere nämlich das Bewußtsein für eine Stufe der Erkenntnis erklärte, mußte sich ihr alles Sein in Vorstellung verwandeln und es ihr unmöglich werden, ein Sein außerhalb der Erkenntnis und einen Verkehr mit realen Wesen außer uns wirklich nachzuweisen und zu begründen. Durch die Abtrennung des Bewußtseins von der Erkenntnis gelingt es nun T., eine neue Erkenntnisquelle für das Sein und Wesen der Dinge nachzuweisen oder besser bloßzulegen und eine neue Grundlegung der Metaphysik vorzunehmen. Daß aber Bewußtsein und Erkenntnis verschiedene Dinge sind, ergiebt sich T. aus folgenden Gründen [1]):

1) Das Wissen und Erkennen kommt nur der Erkenntnisfunktion zu, das Bewußtsein aber kann dem Erkennen, Fühlen und Bewegen, wie auch dem Ich zukommen oder fehlen, „ohne daß diese Lebensmächte dadurch in ihrem Wesen und Wirken aufgehoben würden". Denn weil die Funktionen und das Ich mehr oder weniger bewußt sein können, so zeigt sich, daß das Bewußtsein nur den spezifischen Grad der Intensität jeder einzelnen elementaren geistigen Funktion bezeichnet.

2) Alles Denken besteht im Vergleichen von Beziehungspunkten, die nach einem Gesichtspunkt vereinigt oder getrennt werden. Deshalb ist jeder Denkakt ein Schluß; und wenn man z. B. sagt: „Es blitzt", so faßt man die Lichterscheinung als ersten Beziehungspunkt mit dem Begriff des Blitzes oder der Erinnerung an ähnliche Blitz genannte Erscheinungen zusammen unter dem Gesichtspunkt der Realität. — Das Bewußtsein aber ist ganz einfach und blickt nicht auf Beziehungspunkte hin. Denn wenn wir z. B. einen

---

1) Vgl. „Religionsphilosophie", S. III ff., XIX ff.; „Psychologie und Logik", S. 16 ff.

Blitz sehen, so haben wir eine Lichtempfindung. Diese Empfindung ist Bewußtsein und keine Erkenntnis. Sobald man aber auf dieses Bewußtsein hinblickt und es zu einem Gegenstande der Erkenntnis macht, bzw. es in einem Satze ausspricht, so zeigen sich sofort die zugeordneten Beziehungspunkte, wobei das einfache Bewußtsein als einer derselben erscheint.

3) ist alles Erkennen nur möglich bei einer Entgegensetzung der Erkenntnisfunktion gegen ihren Gegenstand. Denn wenn wir auch oben S. 538 ausgeführt haben, daß beim Erkennen das erkennende Subjekt ganz in das erkannte Objekt aufgeht und mit ihm ideell identisch ist, so ist doch das Subjektive als einzelner realer Akt von dem Objekt als ideell Allgemeinem verschieden. — Das Bewußtsein aber ist von seinem Inhalte nicht trennbar.

Aus diesen Erörterungen erhellt, daß es eigentlich nur Bewußtes (Unbewußtes) giebt, aber kein eigentliches Bewußtsein, wie es in den Redewendungen „ins Bewußtsein kommen“, „Inhalt des Bewußtseins“ hervortritt. In denselben wird das Bewußtsein als ein Gegenstand, gleichsam als eine Bühne hingestellt, auf welcher die verschiedenen Schauspieler auftreten. Eine solche Bühne des Theaters der Seele existiert aber nicht, sie ist vielmehr in die scheinbar daselbst auftretenden Schauspieler, das Bewußte, aufzulösen. Das Wort „Bewußtsein“ ist also ein bloßer Name, wie Flotte, Herde u. s. w. und kein einheitliches Ding. Es ist jedem einzelnen Akte der Seele besonders zugehörig, und wir fassen mit diesem Ausdruck nur die Summe des allen einzelnen Komponenten zukommenden Bewußtseins abstrakt zusammen.

Herbart hat gewiß das Verdienst, das Bewußtsein zu einem Problem gemacht zu haben. Wenn er es aber (Psychologie I, § 48) definiert „als die Gesamtheit des jedesmal zeitlich zusammentreffenden Vorstellens, indem alle gleichzeitig in Aktivität befindlichen Vorstellungen sich auf irgendeine Weise gegenseitig affizieren und zusammengenommen den eben jetzt vorhandenen Gemütszustand ergeben“, so sieht man, wie weit er noch vom obigen Ergebnis entfernt ist, da er das Bewußtsein zu einer gesellschaftlichen Leistung, zu einem Gesamtprodukt macht, das eine Realität irgendwelcher Art für sich besitzen soll.

Es muß daher T. zuerkannt werden, die Scheidung zwischen Bewußtsein und Erkenntnis klar vollzogen, mindestens den Unterschied beider klar erkannt zu haben. Jene Scheidung ist nun nach T.s Ansicht von weittragender Bedeutung für die Philosophie, die nun nicht mehr als bloße Vernunftwissenschaft definiert werden kann, weil sie neben der Erkenntnis auch das Wollen (Ethik) und das Handeln (Politik und Kunst) sowie das Ich (und die Gottheit) (Metaphysik) umfaßt. Das Ichbewußtsein und das Bewußtsein unserer Thätigkeiten sind für die Erkenntnis neue Erkenntnisquellen. Denn weil früher das Bewußtsein, d. h. der eigentümliche Inhalt, welcher bewußt wird, mit dem darauf bezogenen Inhalte des Wissens erzartig verbunden wurde, konnten diese Erkenntnisquellen, deren Produkte alle schon bekannt und im Umlauf waren, dennoch nicht als solche erkannt und gewertet werden [1]).

Diese Erkenntnisquellen bieten aber bloß erkenntnislose Beziehungspunkte, auf die man bei der beziehenden ideellen Funktion hinblickt. Und während der Begriff die semiotische Erkenntnis für alle die zugehörigen einzelnen Akte bildet, ist das Bewußtsein selbst in jedem anders und in der Zeit immer nur ein einziges Mal vorhanden. Der Gegenstand der semiotischen Erkenntnis kann also niemals erkannt werden, weil er nicht als Teil zur Erkenntnisthätigkeit gehört, sondern als ein außerhalb derselben liegendes Element durch ein unmittelbares Bewußtsein gegeben sein muß. So ist z. B. rot, grün, blau, Liebe, Religion u. s. w. niemals zu erkennen, weil alle theoretischen Bestimmungen solches Objekts immer schon voraussetzen, daß man durch unmittelbares Bewußtsein den Gegenstand schon kenne, ohne dasselbe aber auch nicht durch die gründlichste Wissenschaft zur Erkenntnis desselben gelangen werde. — Durch diese Charakterisierung der semiotischen Erkenntnis wird nun nicht etwa der Wert des Denkens herabgesetzt und dasselbe zu einem „gedankenlosen Zeichenspiele" verflüchtigt. Denn aus der oben S. 21 geschilderten Natur des Denkens ergiebt sich, daß alle Begriffe, Schlüsse u. s. w. Schöpfungen der Erkenntnisthätigkeit von eigenem Inhalt und Werte sind. Die Data des Bewußtseins näm-

1) Vgl. „Religionsphilosophie" S. VII.

lich bieten nur die Beziehungspunkte, aber das Denken faßt dieselben zusammen zu Gesichtspunkten der Erkenntnis, d. h. zu „Begriffen von neuem, durch keine Erfahrung gegebenen Inhalte“. Das Denken wird also durch diese Auffassung nicht erniedrigt, sondern es wird ihm nur den anderen Funktionen gegenüber seine richtige Bedeutung zugewiesen. Denn wenn auch das Denken alles im Bewußtsein gegebene Sein umfaßt, so muß es doch immer den anderen Funktionen gegenüber, die keine Erkenntnis sind, als semiotisch angesehen werden; denn die Begriffe zwar sind und bleiben Erkenntnisse; die Ethik aber ist kein sittliches Leben und die Theorie der Musik keine Musik.

Hiermit ist nun die Grundlage der T.schen Erkenntnistheorie gegeben, von der aus alle übrigen Probleme derselben sich leicht beleuchten lassen, z. B. die Frage nach den verschiedenen Formen der Erkenntnis, namentlich den Ideen oder Kategorieen, und nach dem Verhältnis der empirischen und apriorischen Elemente des Denkens. Wegen der Wichtigkeit dieser Fragen soll die Ansicht T.s über sie hier noch eine kurze Darstellung finden [1]).

Nehmen wir, um die verschiedenen Formen der Erkenntnis zu finden, mit T. ein einfaches Beziehungsganzes z. B. das Urteil „ich sehe ein grünes Feld“ und analysieren dasselbe, so finden wir in demselben neben Beziehungsformen (vgl. den Artikel, die Gegenstandsvorstellung „Feld“ und die grammatischen Flektionen) einfache Beziehungspunkte, nämlich einmal das unmittelbare, singuläre Ichbewußtsein, das aus keiner einfacheren Vorstellung zusammengesetzt werden kann, und das Bewußtsein unserer seelischen Thätigkeiten oder Zustände (vgl. „sehe“ und „grünes“). Solches einfaches erkenntnisloses Bewußtsein bildet die Grundvoraussetzung der Erkenntnis und den ersten Anfang des menschlichen Geisteslebens. An diese erkenntnislosen Daten schließt sich nun zunächst das mechanische Leben der Vorstellungen an, das

1) Vgl. zum Folgenden dessen „Neue Grundlegung der Psychologie und Logik“ S. 262—295. „Neue Grundlegung der Metaphysik“ S. 17—24. 32—42. „Wahrheitsgetreuer Bericht über meine Reise in den Himmel“, verfaßt von Immanuel Kant. Gotha, Fr. Andr. Perthes, 1877. S. 1—25.

als Ideenassociation, Reproduktion, Träumen u. s. w. bekannt ist und sich auch bei den Tieren vorfindet [1]). Das spezifisch Menschliche tritt erst hervor, wenn alle jene Akte auf das erkenntnislose Ichbewußtsein bezogen werden und das Ich als bleibender Zuschauer gegen den Wechsel der Objekte im Bewußtsein zu seinem Rechte kommt. Erst auf dieser Stufe ist Erkenntnis möglich, welche ja darin besteht, daß die Beziehungspunkte als unter sich bezügliche erkannt und unter einem Gesichtspunkt zu einer Beziehungseinheit zusammengefaßt werden durch das Ich, welches die an sich beziehungslosen und auseinanderstehenden Bewußtseinsinhalte aufeinander bezieht. Und erst, wenn dem Ich seine zusammenfassende Thätigkeit wirklich bewußt wird, ist Erkenntnis vorhanden. T. weist nämlich mit Recht darauf hin, wie schon das Kind in der Wiege die Zusammengehörigkeit gewisser Vorgänge oder ihre Koordination bemerkt, z. B. sein eigenes Schreien, das Kommen der Mutter, bestimmte Farbenbilder, das Zuströmen der Nahrung. Allein diese sich täglich wiederholenden Vorgänge bilden ein zwar bewußtes aber noch ganz erkenntnisloses System von zugehörigen Elementen, und T. betrachtet diese ganze Sphäre der Ideenassociationen, blinden Reproduktionen u. s. w. als „psychische Reflexthätigkeiten", die der Naturmechanismus teils annähernd, teils ebenso gut und besser leistet als Verstand und Urteil, wie das Beispiel der Tiere zeigt. Indessen sind gerade diese reflektorisch verknüpften Koordinatensysteme die Grundlage zur ersten Erkenntnis; „denn sobald die Zusammengehörigkeiten als solche bemerkt werden, ist Erkenntnis vorhanden." Die erste Erkenntnis aber geht von der Negation aus und wird von der Störung der Zusammengehörigkeiten veranlaßt. Denn erst dadurch wird die Ordnung als solche erkannt und „die Beziehungspunkte nach einem ergänzten d. h. als zugehörig erkannten Beziehungsgrunde zu einer Beziehungseinheit koordiniert", vgl. a. a. O. S. 277—281. Setzen wir z. B. als Beziehungspunkte das Ichbewußtsein und die bewußt gewordenen Akte unseres Bewegungsvermögens, welche wir Farbenempfindungen nennen, als Gesichtspunkt aber die Anschauung vom

1) Vgl. „Psychologie und Logik" S. 91 ff. 273. 279.

Auge, so entspricht als Beziehungseinheit der Gedanke: ich sehe. Weiter, lassen wir den primitiven Menschen beim Mandelessen etwa auf eine bittere kommen, so wird die Beziehung der gleichen Anschauungsbilder der Früchte aufeinander mit Rücksicht auf den verschiedenen Geschmack die Kategorieen Anderssein und Einerleisein hervorbringen. Wenn das Erwartete eintritt und zuweilen nicht eintritt, so entspringt die Kategorie der Realität und Negation. Die Vergleichung unseres Funktionssystems und des zugehörigen Anschauungsbildes des Menschen mit dem analogen eines anderen Menschen ergiebt durch die Verkehrsbeziehungen die Kategorieen Ich und Du und später im Anschluß daran Wesen und Funktion u. s. w., vgl. a. a. O. S. 275.

Hiermit sind wir schon mitten in die T.sche Ideenlehre hineingeraten. Die Ideen aber machen, wie das aus den eben angeführten Beispielen ersichtlich ist, keine Ausnahme von der allgemeinen Regel des Denkens, wonach dasselbe in der Auffassung eines Koordinatensystems besteht. Sie sind Schlüsse. In diesem einfachen Satze besteht das Neue und Große der T.schen Auffassung von den Ideen. Denn alle Idealisten von Plato bis Hegel, Kant nichts ausgenommen, stellten sich die Ideen als qualitativ homogene oder kontinuierliche Einheiten wie Ton- oder Farbenempfindungen vor und sahen daher in ihnen neben den Empfindungen eine besondere Erkenntnisquelle. Nun liegt es aber auf der Hand, daß Erkenntnisquellen nicht selbst Erkenntnisse sein können, so wenig die Quelle eines Krieges nicht ein Teil dieses Krieges sondern etwa eine voraufgegangene Beleidigung ist. Wären also die Ideen Quellen der Erkenntnis, so könnten sie selbst keine Erkenntnis d. h. nicht erkennbar sein. Sollen die sogen. „einfachen“ Stammbegriffe des Verstandes oder Kategorieen überhaupt einen Bestandteil unserer Erkenntnis bilden, so müssen sie Schlüsse und also logische Koordinatensysteme sein. Aus dieser ihrer Natur ergiebt sich nun, daß sich von jeder Idee Rechenschaft geben läßt, daß jede Idee ein soziales Wesen ist und in festgeordneten Beziehungen zu allen anderen Ideen steht. Hierdurch ist eine neue Anschauung erreicht, von der z. B. Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft nichts weiß. Denn für ihn sind die Kategorieen starr auseinander, wie

die in der Anschauung gegebenen Gegenstände der Natur zu sein scheinen. T. aber findet in jeder Kategorie den Weg oder die Beziehung zur andern, „ohne daß sie etwa in Hegelscher Weise in die anderen übergeht, wie denn auch der Begriff des Vaters nur gesetzt ist zugleich mit dem des Sohnes, ohne daß einer in den anderen überginge". Alle Kategorieen bilden deshalb zusammen „eine innerliche Einheit, ein System, eine von allen Seiten bezeugte ewige Wahrheit, die im Denken lebendig ist"[1]).

Es könnte nun scheinen, als ob bei dieser Ideenlehre die Hoheit und Würde des Denkens unwiderruflich in die Brüche ginge. Denn wenn die Voraussetzung alles Denkens die durch das Bewußtsein vom Ich und seinen Funktionen gegebenen Beziehungspunkte sind, die Begriffe und Kategorieen aber erst durch ein In-Beziehungtreten derselben entstehen, so scheinen hiermit die apriorischen Elemente der Erkenntnis eliminiert und die Philosophie einem öden Empirismus ausgeliefert zu sein. Wir sind also genötigt, darauf einzugehen, welche Bestimmung das Verhältnis der empirischen und apriorischen Elemente in dieser Philosophie findet. Es ist bekannt, wie um diese Frage ein Jahrhunderte alter Kampf in der Philosophie entbrannt ist, der immer noch fortdauert. Bald nämlich betonte man die empirischen, bald die apriorischen Elemente, bald suchte man eine scharfe Scheidung zwischen beiden herbeizuführen, indem man z. B. annahm, die Erfahrung käme von außen, die Idee aber von innen. Nun ist ja aber klar, daß alle Wissenschaft nur in Geistern besteht, d. h. nur der ideelle Inhalt der Erkenntnisfunktion ist; das gilt auch von der Erfahrung. Darum können diejenigen Denker, welche diesen Thatbestand übersehen, ihre Welterfahrung nach außen projizieren und sich dann an der Übereinstimmung ihrer Innenwelt mit der so geschaffenen Außenwelt freuen, nicht ernst genommen werden. Denn sie müssen nicht nur Gesetze, Atome, Anziehung u. s. w., sondern auch Löcher, Barometervakuum u. s. w. in dieser Welt annehmen, wiewohl es ihnen doch schwer fallen muß, die substanzielle Beschaffenheit z. B.

---

1) Vgl. zum Vorhergehenden „Metaphysik" S. 22 u. 23; „Psychologie und Logik" S. 262—275.

eines Loches auszudenken. **Kant** merkte nun zwar die Subjektivität der empirischen Anschauungen und erkannte auch, daß in alle empirischen Erkenntnisse bereits apriorische Elemente verflochten sind; dennoch glaubte er dem Sensualismus nur entgehen zu können, wenn er eine scharfe Trennung zwischen beiden Erkenntnisformen vornähme. Zu dem Zwecke händigte er dem Verstande eine Tafel reiner „Stammbegriffe“ aus und sperrte „die Sinnlichkeit in ein Zimmer ein mit zwei Fenstern, die aus durchsichtigem Raum und Zeitstoff fabriziert wären“, vgl. a. a. O. S. 285, um dann die Sinnesanschauungen mit den Kategorieen bearbeiten zu können. Denn da er einmal die Kategorie von den Sinnesempfindungen soweit entfernt hatte, daß beide ganz heterogen und fremd sich gegenüberstehen mußten, brauchte er notwendig ein „transcendentales Schema“, das, sinnlich und rein zugleich, zur Vermittlung der beiden heterogenen Elemente geeignet schien. Er hatte aber vergessen, daß zwei Personen von ganz verschiedener Natur sich überhaupt nicht in Liebe verbinden können, und wenn der geschickteste Kuppler seine Hand dabei im Spiele hätte [1]). Philosophen wie **Mill** u. a. fallen wieder in das entgegengesetzte Extrem, indem sie den Unterschied zwischen den apriorischen und empirischen Elementen der Erkenntnis vollständig verwischen und behaupten, die Gewöhnung an die Verknüpfung und Trennung der Naturerscheinungen sei als die wahre Amme der Erkenntnis zu betrachten. Allein die lebenden Wesen haben sichtlich einen höheren Beruf als die Natur maschinenmäßig abzuphotographieren. Sie tragen in sich selbst ein Prinzip, „wonach sie unterscheiden können, was sie von Natur interessiert, und was sie als gleichgültig unbeachtet lassen sollen. Da liegt der einzige Grund der Koordination d. h. aller Begriffe und aller Erkenntnis der Natur; denn alles, was in unserem Bewußtsein gegeben ist, besteht aus dem ideellen Inhalt unserer eigenen geistigen Funktionen. Wenn diese Funktionen selbst nun keine Ordnung untereinander hätten, so könnte auch ihr ideeller Inhalt auf keine Weise jemals geordnet werden. Während aber

1) Vgl. „Wahrheitsgetreuer Bericht über meine Reise in den Himmel“. Verfaßt von Immanuel Kant. S. 16 u. 17.

der gegebene ideelle Inhalt irgendwie durch den metaphysischen Verkehr unseres Ichs mit den Wesen außer uns bestimmt wird, so ist die Ordnung unserer geistigen Funktionen selbst vollständig unabhängig von aller Außenwelt". Diese Ordnung gehört mit unserem Wesen zusammen und ist also von aller Zeit und allem Inhalte des Bewußtseins unabhäng. Sie geht daher aller möglichen Erkenntnis voran und „bedingt im voraus die Form, in welcher alles Gegebene gefaßt wird". In diesen Merkmalen besteht aber gerade der Begriff des Apriorischen. Diesem unserem Wesen Eigentümlichen und von uns Unabtrennbaren gegenüber tritt nun die Wahrnehmung „des zufälligen, kommenden, gehenden und von irgendwelchen Umständen unseres Verkehrs mit der Außenwelt abhängigen Inhaltes des Bewußtseins", den wir nicht erfinden, sondern vorfinden oder zu erwarten haben, weshalb er nach der Zeitvorstellung als ein dem ursprünglich Vorhandenen (a priori) Nachkommendes oder Späteres (a posteriori) erscheint. Damit ist das Gebiet des Empirischen bezeichnet [1]).

Man sieht, wie hier keine künstliche Schranke zwischen dem Empirischen und Apriorischen aufgerichtet, sondern vielmehr ihre Zusammengehörigkeit gelehrt wird. Deshalb kann von dieser Erkenntnistheorie aus auch jener alte Streit zwischen Idealismus und Realismus als beseitigt angesehen werden. Jeder Partei nämlich muß Recht und Unrecht zugleich gegeben werden —, den Idealisten, weil sie das Apriorische hervorheben, aber auf Kosten des Empipirischen —, den Sensualisten und Empiristen, weil sie den Wert des Empirischen erkannten, aber den des Apriorischen übersahen. T. dagegen zeigt, daß alle Ideen Schlüsse sind, deren Beziehungspunkte aus der Erfahrung stammen und in erkenntnislosem Bewußtsein gegeben sein müssen, während sie an sich selbst als Schlüsse „von der die menschliche Natur konstituierenden Ordnung unserer Funktionen abhängen und deshalb bestimmte, allgemeine und notwendige (apriorische) Formen bilden". Dadurch wird jeder Partei ihr Recht gegeben, ihre Einseitigkeit aber abgewiesen, vgl. a. a. O. S. 272. 273 u. 287.

---

1) Vgl. zum Vorhergehenden „Psychologie und Logik" S. 278. 283 u. 284.

Nachdem T. so das Verhältnis der apriorischen Elemente zu den empirischen klar erkannt hat, wird es ihm auch möglich, für erstere eine besondere Art des Ursprungs nachzuweisen, wodurch ihre eigentliche Würde erst in das rechte Licht gesetzt wird. Er findet nämlich, daß sie sämtlich Kinder einer besonderen Geisteskraft sind, die er „intellektuelle Intuition" nennt [1]). Der Ursprung der Ideen aber konnte so lange nicht entschleiert werden, als man nicht zwischen Bewußtsein und Erkenntnis schied. Denn so lange bewegte man sich notwendig in der Einbildung, als würden die einfachen Ideen beim Anschauen der äußeren Welt unmittelbar bewußt. Nun haben wir aber gesehen, wie nach T. jede Kategorie bei der Auffassung eines bestimmten Koordinatensystems, d. h. einer bestimmten Ordnung entspringt. Eine Ordnung aber kann nicht bewußt werden, weil sie nichts Wirkliches ist, so wenig als ein Loch im Ärmel; denn nur was real vorhanden ist als Akt oder Substanz kann bewußt werden. Folglich muß sie ein Erkenntnisakt sein, und dieser als etwas Wirkliches kann bewußt und unbewußt werden. Hätte der Mensch also nur Bewußtsein wie die Tiere, so würde er niemals zur Auffassung einer Idee gelangen. Denn es würde das Vermögen fehlen, die Ordnung und Beziehung der bewußten Akte zu einander wahrzunehmen. Der Mensch aber hat dieses Vermögen, welches das sieht, „was nicht als wirklicher Akt vorhanden ist und was doch gesehen zu werden verdient," weil es allein alles wirklich Vorhandene erklärt, nämlich die Ordnung und die Beziehungen" —, er hat es aber nur, weil sein Ichbewußtsein bei jedem einzelnen Akte ist und alle einzelnen Akte nicht nacheinander in der Zeit, wie Kant meinte, sondern zeitlos umfaßt. Denn nur unter Voraussetzung dieses zeitlosen Beieinanderseins der Akte des Bewußtseins im Schoße des Gesamteigentümers, des Ich, ist jene beziehende und vergleichende Thätigkeit, jene intellektuelle „Anschauung" möglich. Die Arbeit derselben besteht also darin, „daß die in zeitlosem Beieinandersein durch die Erinnerung bewußt gewordenen Akte aufeinander bezogen werden". Dem entsprechend definiert T. die intellektuelle Intuition der Vernunft als „die

1) Vgl. zum Folgenden a. a. O. S. 287—298; „Metaphysik" S. 34—42.

Funktion, welche als zugeordnet mit dem gleichzeitigen Bewußtsein des ideellen und realen Seins zusammengehört" [1]). Nehmen wir nun, um diese Definition zu erläutern, als Beispiel die Kategorie der Quantität, so verlangt dieselbe zunächst das Bewußtsein irgendwelcher gleichartiger Sachen als ideelles Sein, zugleich aber auch das Bewußtsein des realen Seins, „sofern das Ich sich bei jeder Vorstellung einer Sache des realen Aktes dieser seiner Perzeption der Sache bewußt ist"; „die funktionelle Zusammenfassung der realen Akte in Beziehung auf die ideellen Bilder des Bewußtseins, wie sie nur durch die das Viele in sich umschließende Einheit des Ichs (also durch das substanziale Sein) möglich ist, bildet dann den Vernunftakt des Zählens oder die Zahl", vgl. a. a. O. S. 293.

Die Vernunft ist nun für T. ein intuitives Vermögen. Kant hatte bekanntlich die Intuition auf die sinnlichen Anschauungen beschränkt, weil in ihnen das äußere Objekt scheinbar unmittelbar unseren Sinnen geboten wird. Er merkte nicht, daß auch die sinnliche Erscheinung erst entsteht, indem die Seele die einzelnen Farbenempfindungen zur Einheit eines Bildes zusammenfaßt, wie jede Beobachtung eines Säuglings lehrt, der zunächst nur mit einzelnen sinnlichen Eindrücken zu thun hat und erst allmählich zur Auffassung ganzer Personen und Bilder kommt. Da das Wesen der Anschauung aber gerade in der Unmittelbarkeit besteht, so ist kein Grund vorhanden, den sinnlichen Bildern mehr Anschaulichkeit zuzugestehen als den Schöpfungen der Vernunft. In erster Linie freilich ist der Begriff der Intuition auf das schlechthin Einfache zu beziehen. Dazu gehört aber neben den Sinnesempfindungen (nicht: Anschauungen!) das Bewußtsein unserer Gefühle (Wollungen)

1) Vgl. „Psychologie und Logik" S. 293. Zum Verständnis dieser Definition sei darauf hingewiesen, daß T. in jeder Thätigkeit ihren ideellen Inhalt von der realen Thätigkeit selbst unterscheidet, da dasselbe Gefühl, derselbe Ton, Gedanke in kurzer Zeit vielleicht oftmals kommt und geht. Bei jedesmaligem Vorkommen bezeugt er aber sein reales Sein dadurch, „daß er in seiner bestimmten gegebenen Koordination zu dem übrigen Wirklichen, obwohl bloß ideell, doch seine große oder kleine Macht über die andern Funktionen ausübt", vgl. a. a. O. S. 128 und „Metaphysik" S. 53 ff.

und das Ichbewußtsein. Dies sah Kant nicht und heftete darum einseitigerweise den Begriff der Erfahrung an die Sinnlichkeit. — Wenn nun der Mensch durch wiederholte Auffassung der Sinneseindrücke eine größere Übung seines Bewegungsvermögens erlangt hat, so fallen ihm dann auch ganze Bilder in eine Anschauung. Dasselbe ist aber auch bei der intellektuellen Intuition der Fall; denn für den geübteren Denker ergiebt sich auch der einfache Syllogismus und die Definition mancher Begriffe in einer Anschauung. Was aber so mit einem Blicke gesehen wird, das ist auch intuitiv erkannt. Solche zusammengesetzte Intuitionen lassen sich aber von den einfachen leicht unterscheiden. Denn sie lassen sich alle methodisch auflösen und daher lehren und lernen, wenn sie auch ihrem Ursprunge nach den Charakter der Unmittelbarkeit tragen. Die reinen Intuitionen dagegen lassen sich nicht auflösen, weshalb ihnen der Charakter der Unmittelbarkeit und Offenbarung in erster Linie zukommt. Darum lassen sich Töne, Farben, Gerüche u. s. w. nicht lehren, sondern man hat sie oder hat sie nicht. Dasselbe gilt aber auch von den Kategorieen. Denn man würde sich z. B. vergebliche Mühe geben, wollte man einem Pferde zu dem Begriff der Ursache verhelfen. Warum? Weil dem Tiere eben das intuitive Vermögen fehlt, die getrennten Bewußtseinselemente aufeinander zu beziehen und in einem Koordinatensystem zusammenzuschauen. Man sollte darum auch die Hoffnung fahren lassen, als könnte dieses ganz einzigartige und ursprüngliche Vermögen des menschlichen Geistes etwa darwinistisch durch quantitative Steigerung oder größere Ausbreitung irgendwelches auch den Tieren gegebenen psychischen Elementes abgeleitet „und gleichsam durch natürliche Züchtung von selbst produziert werden“. Es bedarf eines „Sprunges“, wenn die Natur Fortschritte machen soll, und das alte Aristotelisch-Kantische Prinzip der Kontinuität muß sich diesen seinen Partner notwendig gefallen lassen, so gut wie der Krieg den Frieden [1]).

Aus dieser Bestimmung der Vernunft als einer intellektuellen

1) Vgl. a. a. O. S. 291, „Metaphysik“ S. 36 ff., und T.s Schrift über „Darwinismus und Philosophie“. Leipzig, Köhler, 1877.

Anschauung folgt aber, daß man ihren sie von der Sinnlichkeit unterscheidenden Charakter mit Kant und anderen Idealisten nicht in der Allgemeinheit ihrer Begriffe suchen darf; denn einmal weiß die Sinnlichkeit nicht, ob eine Empfindung singulär ist, weil die Zahl ja der Intellektion zugehört, und dann sind „die Empfindungen ihrer Natur nach genau ebenso allgemein wie die Begriffe, weshalb wir auch beliebig viele Erregungen des Auges durch dieselbe Empfindung rot oder blau u. s. w. bezeichnen". Erst die Reflexion bringt mit Hilfe der Vernunftbegriffe die Einzelnheit im Gegensatz zur Vielheit zum Bewußtsein. Dies gilt auch bei den Komplexionen, nämlich bei einer sinnlichen Anschauung so gut wie bei einem Vernunftbegriff, der an sich durchaus gleichgültig gegen Einzelnheit und Allgemeinheit ist. Das Spezifische der intellektuellen Intuition besteht vielmehr darin, „daß die Vernunftbegriffe als Beziehungseinheiten oder Gesichtspunkte das, worauf sie sich beziehen, nicht bloß voraussetzen, sondern die Getrenntheit dieser Beziehungspunkte aufheben und alles in einem Bewußtsein vereinigen". Darum ist der Vernunftbegriff erstens formal, „sofern er gleichgültig gegen die Beschaffenheit der gegebenen Beziehungspunkte ist" und die Zweiheit z. B. ebenso wohl von einem Paar Pferde, wie Menschen aussagt; zweitens aber zugleich material, „sofern die Erkenntnis als ein eigener und neuer Inhalt uns aufgeht, der auch ganz für sich betrachtet und definiert werden kann, ja sich wieder mit anderen Vernunftbegriffen zu einer neuen Beziehungseinheit verknüpfen läßt", — eine „Offenbarung von ganz eigentümlichem Inhalte", der wie die Sinnesempfindungen eine Anlage und ganz besondere Bedingungen verlangt, unter denen er allein entspringen kann, vgl. „Metaphysik" S. 39—42.

Haben aber die Begriffe und Kategorieen einen eigenen Inhalt, der nicht aus der sinnlichen Erfahrung stammt, so wird man auch nicht mehr dem Kantschen Satze zustimmen können: Anschauungen ohne Begriffe sind blind, Begriffe ohne Anschauungen leer. Denn hiermit soll doch ausgedrückt sein, daß nur durch die Sinnlichkeit das Inhaltsvolle als existierend gegeben sei und nur mit diesem zusammengeschmolzen als bloße Form der Erfahrung der Begriff Sinn und Bedeutung habe. Haben die Kategorieen aber bloß

Geltung als Formen der Erfahrung, so sind sie auch nichts als Erfahrungsbegriffe, und die Behauptuug ihrer Apriorität ist sinnlos und ohne Wert, nur geeignet, vielleicht einen kahlen Empirismus zu bemänteln. Ferner: Was soll man sich unter der „Leerheit" der Kategorieen denken? Ist der Wassereimer nichts als die Form des Wassers, so ist er nichts. Und ist die Kategorie nichts als die Form der Anschauung, so ist sie auch nichts. Wie soll nun dieses Nichts mit jenem Inhaltvollen zusammengebunden werden. Dazu kann auch das beste „Schema" nicht helfen. Denn das Inhaltlose kann als ein Nichts auch nicht in Beziehung treten und vermag darum keine Erkenntnis hervorzubringen.

Fragt man nun, was denn Raum und Zeit für T. bedeuten, so ist zu antworten, daß es auch für ihn, wie für Kant, ideelle Anschauungsformen sind, Formen, in denen das Subjekt von sich aus das Gegebene „perspektivisch" ordnet. Er begnügt sich aber nicht mit dieser Erkenntnis, sondern sucht diese Formen auch zu erklären und abzuleiten, d. h. Begriffe von ihnen zu gewinnen, während Kant nur ihre Apriorität behauptet, sonst aber gerade ihre Begreiflichkeit geleugnet hatte. Wir müssen es uns jedoch versagen, in diesem Zusammenhange auf die T.sche Ansicht des Näheren einzugehen, und verweisen nur auf das zweite Buch seiner Metaphysik, wo diese Begriffe ihre eingehende Erörterung finden.

In der Überzeugung, daß gerade in dem Gegensatze gegen Kant die besondere Bedeutung T.s für die Philosophie der Gegenwart besteht, haben wir diesen Gegensatz zuletzt in seiner ganzen Schärfe hervortreten lassen. Es wird dies weiter geschehen, wenn wir im Folgenden das Verhältnis von Ding an sich und Erscheinung oder von wirklicher und scheinbarer Welt im Sinne T.s klar zu legen versuchen. Ehe wir jedoch dazu übergehen, müssen wir notwendig dessen Ansicht über die Idee des Ichs und des Seins berühren. Das möge um so eher gestattet sein, als dadurch zugleich die Bedeutung der eben behandelten Ideenlehre für die Psychologie und Metaphysik T.s ins Licht tritt.

Was nun die Idee vom Ich betrifft, so verlangt sie, wie jede andere Erkenntnis, bestimmte Beziehungspunkte, ohne die sie

gar nicht vorhanden sein könnte. Daraus folgt, daß das Ich selbst notwendig ein Produkt der Erkenntnisarbeit sein muß oder ein unmittelbar bewußter Beziehungspunkt für die Erkenntnis, vgl. z. Folg. Psychologie S. 147—232. Allein aus Empfindungen, Gefühlen u. s. w., kurz aus Beziehungspunkten anderer Art kann das Ich unmöglich erklärt werden, da von dem Ich eigentlich gar nicht gesprochen werden dürfte, wenn es bloßes Erkenntnisprodukt wäre. Denn in diesem Falle würde es sich ja in seine Beziehungspunkte, die nicht Ich sind, zersplittern, wie die Begriffe, Herde, Flotte u. s. w., denen kein einheitliches Wesen entspricht. Das Ich muß also ein unmittelbar bewußter Beziehungspunkt sein, in Hinblick auf den eine Icherkenntnis erst möglich wird; und die Erkenntnis des Ich darf mit dem realen Ich nicht verwechselt werden, sondern deutet nur auf dasselbe hin. Da man aber früher zwischen Bewußtsein und Erkenntnis nicht zu scheiden vermochte, verwandelten die idealistischen Denker das wesenhafte Ich zur Verwunderung jedes von seiner Existenz überzeugten Menschen in eine theoretische Vernunftallgemeinheit, welche dadurch nicht gehoben wird, daß man ihr, wie Kant thut, den Grafentitel einer „transcendentalen Einheit der Apperzeption“ anhängt. Denn es springt ja in die Augen, daß eine solche formale Einheit, welche das im Bewußtsein Gegebene jedesmal zusammenfaßt, in keinem realen Verhältnisse stehen kann als Wesen zu anderen Wesen, daß bei dieser Auffassung vom Ich keine Familie, kein Staat, keine Kirche möglich wäre. Daß das Ich als Wesen zum Bewußtsein kommt, das konnte den kritischen Denkern nicht in den Sinn kommen, weil sie immer nur an das Ich als Subjekt = Objekt dachten. Subjekt = Objekt zu sein kommt ja aber jeder Erkenntnisfunktion, jedem Begriff, jeder Vorstellung zu (s. o. S. 4); denn die denkende Thätigkeit als Subjekt ist genau das, was dadurch gedacht wird; sie deckt sich mit ihrem Inhalte, indem der Inhalt der Thätigkeit nur vorhanden ist, wenn er durch die zugehörige Thätigkeit verwirklicht wird. Nun ist aber das Denken nur *eine* Funktion des Ich, welches außerdem noch das Wollen, Fühlen und Bewegen umfaßt. Folglich ist das Ich als Objekt oder der Begriff des Ich von seinem Subjekt, dem realen Ich zu unterscheiden. Ist aber das Ich als Gedanke

nur ein Zeichen für das reale Ich, so muß letzteres uns irgendwie unmittelbar bewußt werden, da wir sonst nicht von ihm reden könnten, — ebenso unmittelbar bewußt werden wie Liebe, Kälte, Röte u. s. w. Wollen wir aber das Ich definieren, so befinden wir uns nun scheinbar in der größten Verlegenheit. Denn das Ich mit seinem Ichbewußtsein ist ganz kahl und leer. Dieser Punkt hat nun gerade die früheren Denker in die Irre geführt. Denn weil sie in dem Ich nichts Interessantes entdecken konnten, wandten sie sich sofort dem reizvolleren Theater der Funktionen zu, auf welchem die Welt erscheint. Recht augenfällig tritt einem das bei Ritschl entgegen, der die Unterscheidung der realen Seele von ihren Funktionen einfach als „scholastische Psychologie“ verwirft und von der Seele nur etwas zu wissen vorgiebt, sofern sie in ihren Thätigkeiten erscheint [1]). Wenn man aber „Theologie und Metaphysik“ S. 25 liest: „Von meinem nach Luthardt wirklichen und eigentlichen d. h. metaphysischen Sein weiß ich nichts, erfahre ich nichts“, wird man sich sagen müssen: Sicherlich will Ritschl mit dem zweimaligen „ich“ sich selbst als selbständiges wirkliches Wesen bezeichnen. Wie könnte er denn nun etwas von diesem Ich wissen, wenn es ihm nicht durch ein unmittelbares Bewußtsein gegeben wäre? Freilich ist dieses Ichbewußtsein leer und darum leicht zu übersehen. Wer aber zwischen Bewußtsein und Erkenntnis unterscheidet, wird sich darüber nicht wundern, daß das Bewußtsein, weil einfach, d. h. ohne Beziehung auf anderes, immer auch leer sein muß, da es nichts zu unterscheiden giebt, vielmehr erst durch Vergleichung mit anderen Koordinaten Gegenstand der Erkenntnis wird. Eine Erkenntnis des Ich entsteht daher erst, wenn wir das in seiner Einheit gegebene Ichbewußtsein beziehen auf die Vielheit und Verschiedenartigkeit der Funktionen. Aus dieser Beziehung entsteht in uns der Gesichtspunkt, den wir theoretisch Ichheit nennen.

Daß aber in dem Ichbewußtsein das Ich als Ding, als Wesen gegeben sei, dürfte Widerspruch erregen. Denn dadurch

---

1) Vgl. Ritschl, Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 2. und 3. Aufl. S. 20 u. 21.

scheint die Seele als „eine Art von Natur", „in der Form der Objektivität, die auch der Natur eigen ist" [1]), hingestellt zu werden. Allein darin stimmen wir völlig mit Ritschl überein, daß die Seele nicht nach Art der Natur, d. h. für ihn nach Art einer sinnenfälligen Erscheinung vorgestellt werden darf. Denn die Anschauungsbilder sind ja nur in unserer vorstellenden Thätigkeit. So wenig aber das Auge zu sein braucht wie die Gegenstände, welche es sieht, so wenig auch das Ich wie die Gegenstände, die es vorstellt, oder auch die Begriffe, die es denkt. Das bemerkten die früheren Philosophen nicht. Darum glaubte Kant, man müsse das Ich mit Sinnen schauen können, wenn es ein Wesen sein sollte, Fichte, es müsse eine Thätigkeit sein, Hegel ein Sich-selbst-denken, Leibnitz ein Atom. Anstatt aber das Ich in Analogie mit den Gegenständen, die es vorstellt, und den Thätigkeiten, die es ausübt, zu denken, ist es vielmehr selbst zu fragen, was es sei. Das Ich antwortet darauf, daß es in vielen Thätigkeiten existiere und in numerischer Einheit in ihnen thätig sei und den Inhalt dieser Thätigkeiten denke, wolle und bewege. Zugleich weiß es auch, daß es nicht als Ganzes dieser Vielheit zu denken sei, d. h. als Summe oder Produkt derselben, da es sonst außer seinen Teilen sein müßte, wie ja z. B. bei einem Tisch uns zuerst die Teile gegeben sind, die wir dann zu der Vorstellung von einem Ganzen zusammenfassen, welche wir mithin beliebig von den Teilen abtrennen können. Dagegen können wir das Ich nicht von seinen Thätigkeiten trennen: Es giebt keine Vorstellung ohne das Vorstellende, keinen Willen ohne das Wollende u. s. w.: „Das Ich ist als Ganzes und ungeteilt in allen seinen Teilen, und die Teile sind im Ganzen nicht wie sonst ungeteilt sondern gerade als Teile gesetzt." Das Ich ist also eine ganz eigentümliche Art von Einheit, die, weil sie da ist und sich bezeugt, als substantiale Einheit anzuerkennen ist, vgl. Metaphysik S. 66—76. Dieses substantiale Ich ermöglicht allein das Denken (s. unten S. 549), ermöglicht allein auch die Zeitordnung und Geschichte. Denn wäre das Ich bloß die formale

---

1) Vgl. Ritschl, Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 2. Aufl. S. 165 (3. Aufl. S. 168); Theologie und Metaphysik, 2. Aufl. S. 47.

Einheit des Bewußtseins, so wäre jeder einzelne Akt des Bewußtseins eine Einheit und jeder nächste wieder eine. Man erhielte so eine Reihe einzelner Akte, die aber zusammenhangslos nebeneinander ständen, weil das Bewußtsein bei jedem Akt immer erst wirklich wird und immer ein anderes ist. Eine Ordnung der Akte unter dem Begriffe der Zeit nach Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft ist aber erst möglich, wenn etwas Verbindendes da ist, was während des Wechsels stehen bleibt. Ohne diesen Gegensatz des Bleibenden gegen das Wechselnde kann keine Zeit unterschieden werden. Jenes Bleibende ist aber das in numerischer und qualitativer Einheit gegebene Ich, welches mit allen Akten des Bewußtseins verknüpft und daher alles Gegebene in Beziehung auf das Ich perspektivisch ordnen kann. Weil Kant zu dieser Erkenntnis des Ich nicht hindurchdringen, infolgedessen auch die Zeit nicht wissenschaftlich erklären konnte, darum war er genötigt, jene fabelhafte „transscendentale Zeitanschauung" zu erdichten, die irgendwie und -wo im „Gemüte" a priori vorhanden sein soll. — Jedoch, wir wollen die Bedeutung dieser neuen Erkenntnis vom Ich nicht weiter nach den verschiedenen Richtungen verfolgen. Uns interessiert hier besonders das eine: In diesem Ich haben wir nach T. die erste und letzte Quelle des Begriffs vom Sein [1]).

Gerade darin nämlich erkennt T. den Hauptgrund aller Irrtümer in der bisherigen Metaphysik, daß man sich nie auf den Ursprung des Begriffes vom Sein ernstlich besonnen, sondern naiverweise immer angenommen hat, als wüßte man schon, was das Sein bedeute. Fragt man sich aber, ob der Regenbogen wirklich in der Luft steht, ob man sich in dieser oder jener Wahrnehmung auch nicht getäuscht habe, so merkt man, daß das Sein der Dinge uns nicht vom Hause aus gewiß ist, sondern daß wir es erschließen. Und wenn auch dieser Schluß in den meisten Fällen schnell und ganz unbewußt vollzogen wird, so ist das noch kein Grund, anzunehmen, man hätte es bei der Idee des Seins mit einer unmittelbaren Erkenntnis, alias einem „Stammbegriff

1) Vgl. zum Folgenden Psychologie und Logik S. 171 ff. Metaphysik S. 24—27. 42. 80—86. 129—134.

des reinen Verstandes" zu thun. Denn wer wüßte z. B. nicht, daß wir beim Lesen die Worte mit einem unmittelbaren Blick zu erfassen scheinen, während wir thatsächlich jedes Wortganze durch Zusammenfassung der einzelnen zugehörigen Buchstaben bilden müssen, ein Vorgang, der jedesmal nur dann bewußt wird, wenn wir auf ein unleserliches Wort stoßen. „Ist es aber ein Schluß, wenn wir die sog. Dinge für seiend erklären, so müssen wir also schon vorher wissen, welche Natur (term. medius) das Seiende (term. major) habe, um diesen Begriff den Dingen zusprechen oder absprechen zu können."

Nun ist das einzige Seiende, das wir nicht erschließen, sondern durch unmittelbares Bewußtsein kennen, unser Ich. Von anderen Wesen außer uns wissen wir aber zunächst nichts, weil die ganze äußere Welt zunächst nur Inhalt unseres Bewußtseins ist. Erst wenn das Ich merkt, daß es gewisse Erscheinungen des Bewußtseins nicht auf sich selbst als hinreichenden Erklärungsgrund zurückführen kann, so zieht es sich von ihnen zurück und „projiziert" sie aus sich heraus. Wir werden aber weit entfernt sein, in diesen projizierten Erscheinungen unseres Bewußtseins die wirkliche Welt zu sehen; denn sie sind der Fata morgana vergleichbar, da sie nirgends außer uns wirklich existieren. Da nämlich alle Eigenschaften der Dinge aus unseren Empfindungen und Vorstellungen bestehen, so haben wir es nicht mit der objektiven Wirklichkeit zu thun, sondern mit dem Spiegelbild derselben in unserem Bewußtsein. Während nun Kant und die Positivisten, z. B. auch Wundt in seiner Logik vgl. 415 ff., alles was in unserem Bewußtsein eine gewisse Zeit zusammenhält, also einen relativ festen Komplex von Empfindungen bildet, für die sog. Gegenstände oder Substanzen halten und dann erst die Frage aufwerfen, ob man etwa auch die nicht sichtbare Seele als eine Substanz annehmen dürfe, ist von den Kindern und dem Volke schon längst bemerkt, daß alle jene Substanzen nur Bilder in unserer Seele sind und allerlei Wechsel und Veränderung unterworfen. Sie nahmen deshalb als wirkliches Wesen nur etwas an, das wie das Ich ist, d. h. selbständiges, seelenartiges Sein, in welchem ein mannigfaltiger Wechsel der accidentellen Erscheinung stattfindet. Will man aber dieses kind-

liche Denken verurteilen und lieber von einer sog. Materie und von Atomen sprechen, so müßte man erst zeigen, daß man unter dem Sein dieser hypothetischen Dinge sich etwas anderes zu denken vermöchte, als wir in unserem Ich kennen gelernt haben. Denn das Ich ist die einzige Erkenntnisquelle des Seinsbegriffes, und alle gelehrten Erklärungen der Materie setzen voraus, man wüßte schon, was das Sein der Materie bedeute. Da wir aber alle Wesen nur nach der Analogie mit dem Ich denken können, so ist jene kindliche Auffassung der Dinge gerade die natürliche und einzig mögliche, nur daß sie nicht auf die Erscheinungen, sondern die Dinge an sich angewendet werde. Diese aber werden wir in ihren Zuständen und inneren Beziehungen nur begreifen, wenn wir sie nach dem Vorbilde des Ich auffassen, eine Einsicht, die sich auch unter den geistvolleren Vertretern der Naturwissenschaft immer mehr Bahn bricht, da sie anfangen, die Natur „dynamisch" zu erklären.

So kommt T. dazu, zwischen einer wirklichen Welt der Substanzen oder Dinge an sich und einer scheinbaren Welt der perspektivischen Bilder, welche nur eine hindeutende, „semiotische" Erkenntnis jener wirklichen Welt liefern, scharf zu unterscheiden. Auch Kant kennt bekanntlich den Unterschied von Ding an sich und Erscheinung. Er läßt sich jedoch die Ableitung desselben keine Mühe kosten, sondern setzt ihn einfach als gegeben voraus und behauptet, nur Erscheinungen im Bewußtsein zu haben, dagegen von den Dingen an sich nichts zu wissen. Dabei bleibt es aber wunderbar, daß er doch den Gegensatz von Ding an sich und Erscheinnng zu kennen glaubt, und noch wunderbarer bleibt es, daß er einen ursächlichen Zusammenhang zwischen Ding an sich und Erscheinung konstatiert, obwohl er sich nach seinen eigenen Prinzipien das Recht abspricht, mit den Kategorieen über die Erscheinungen hinauszugehen. Dennoch macht er den von ihm selbst verpönten transcendental-metaphysischen Gebrauch von den Kategorieen der Substanzialität und Kausalität und würde ohne denselben weder jenen Gegensatz auffinden noch das Verhältnis von Ding und Erscheinung als ein ursächliches bestimmen können. Diese kritische Philosophie ist daher in Wahrheit noch dogmatisch und ver-

dankt nur jenem fundamentalen Widerspruch mit sich selbst ihre Existenz [1]).

Auch in der Erkenntnistheorie Ritschls finden wir die Ausdrücke „Ding" und „Erscheinung" gebraucht, ohne daß ihr Ursprung aufgedeckt oder auch nur ihre Bedeutung klar fixiert wäre. Letzterem scheint eine gewisse Absicht insofern zu Grunde zu liegen, als in Theologie und Metaphysik S. 33 erklärt wird, daß „die fixierte Unterscheidung der Dinge, wie sie an sich, außer Beziehung zu unserer Empfindung und Wahrnehmung zu sein scheinen, von ihrem Dasein für uns ein Fehler der vulgären Ansicht" sei. Allein daß in einer Erkenntnistheorie ohne den Unterschied von Ding und Erscheinung gar nicht auszukommen ist, dafür ist Ritschls eigene Lehre Beweis genug, da sie denselben notwendig voraussetzt, wenn es z. B. heißt, daß wir „das Ding in den Erscheinungen" erkennen oder als „die Ursache seiner auf uns wirkenden Merkmale". Dennoch meint er den Begriff des Dinges als des substanziellen Seins entbehren zu können, indem er das Ding an sich als das „zur Ruhe gesetzte Erinnerungsbild wiederholter Anschauung" oder als Produkt der die Erscheinungen zusammenfassenden Vorstellungsthätigkeit erklärt [2]). Sind aber die Dinge an sich d. h. abgesehen von unserer Vorstellung ohne jede Realität, bloße Schattenbilder, die unsere Vorstellungsthätigkeit bei Wahrnehmung konstanter Erscheinungen in den Raum wirft, so können die von denselben unterschiedenen „wirklichen Dinge" nur in unserer Vorstellung, nur als Erscheinung existieren. Damit aber wäre der Mensch in seine Vorstellungswelt gebannt und jener theoretische Idealismus proklamiert, vor dem es Ritschl mit Recht graute. Wir werden uns daher nicht wundern, wenn er sich von dieser unbefriedigenden und unwahren Weltanschauung ab- und einem Empirismus zuwendet. Die Notwendigkeit eines solchen Umschlags vom Idealismus zum Realismus macht sich überall da besonders geltend, wo es sich, wie in

1) Vgl. Metaphysik S. 93. 111 ff. 138 ff. 140. Imm. Kants Reise in den Himmel S. 10 ff.

2) Vgl. Christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 2. u. 3. Aufl., S. 20; Theologie und Metaphysik, S. 36. 37. 20.

der Theologie, um Personen und deren gegenseitige Beziehungen handelt. Denn die Erscheinungen sind nur Vorstellungen von Objekten, welche als ideelle Bewußtseinszustände in den Personen vorkommen; die Personen selbst aber sind wirkliche Wesen. Als solche, nicht aber als Erscheinungen, stehen sie mit anderen wirklichen Wesen in einem realen Verkehr. Wo aber Personen als wirklich existierende Wesen außer dem Bewußtsein angenommen werden, da operiert man mit dem Substanzbegriff. Dies thut auch Ritschl notwendig überall da, wo er von dem Verhältnis des Menschen zu Gott handelt. Jedoch kann er die Berechtigung dazu aus gewissen Sätzen seiner Erkenntnistheorie herleiten, in denen er das Ding nicht als Produkt der die verschiedenen Merkmale zusammenfassenden Vorstellungsthätigkeit hinstellt, sondern als Ursache der in uns erregten Empfindungen, wodurch demselben natürlich eine Existenz auch außerhalb unseres Vorstellungsvermögens zugesprochen wird, vgl. Rechtf. und Vers. 2. u. 3. Aufl. S. 20. Das Ding aber zugleich als Produkt der Vorstellung und als Ursache der Empfindungen denken sollen heißt etwas Unmögliches von dem Denken verlangen. Man kann hier nur jenen erwähnten Umschlag von dem subjektiven Idealismus zu einem naiven Empirismus konstatieren.

Um jedoch eine fehlerhafte Ansicht zu überwinden, genügt es nicht, sie als solche aufzuzeigen; man muß auch die Gründe aufzudecken suchen, welche zu ihr hinführten. Es ist daher von großer Bedeutung, sich die Notwendigkeit jenes Umschlages vor Augen zu stellen, um das Ungenügende einer Erkenntnistheorie zu erkennen, die von idealistischen Grundsätzen ausgeht. Sie ergiebt sich, wenn man das Verhältnis der idealen und der sinnlichen oder realen Objekte betrachtet [1]). Blickt man nämlich auf die realen Dinge hin, so erhalten sie offenbar alle ihre Merkmale durch unsere Urteile, unser Denken oder die Ideen. In dieser Hinsicht sagt Ritschl ganz richtig: „Den Apfel setzen wir als rundes, rotes, süßes Ding“ (vgl. Theologie und Metaphysik S. 37). Der Apfel ist nur darum Apfel, weil er teilnimmt an den Prädikaten rot, süß, rund, die in der Idee der Spezies „Apfel“ liegen. Da nun

1) Vgl. zum Folgenden T., Metaphysik, S. 341 ff.

alle Prädikate allgemein sind, und also das Ding gar nichts besitzen kann, was es nicht von dem Denken, der Idee entlehnt hätte, so verliert das Ding notwendig alles Gewicht und stürzt haltungslos in sein Wesen, in die Idee, die darum Hegel als die Substanz bezeichnet, in der die Dinge leben. Das Ding wird so zu einem „rein formellen Begriff ohne Inhalt“, vgl. a. a. O. S. 20. Damit hat der Idealismus über den Realismus gesiegt. — Blicken wir nun aber umgekehrt auf die ideellen Objekte, die Prädikate oder Ideen hin, so ist klar, daß dieselben leer und nichtig sind, wenn sie in keiner Erscheinung zutage treten. Die Idee muß daher, wie Plato es ausdrückt, ihren intelligiblen Himmel wieder verlassen und in das Dunkel der Welt hinabsteigen, um in den Erscheinungen gegenwärtig zu sein. Dabei verliert sie aber wieder alles eigene Gewicht „und stürzt haltungslos in die Erscheinungen, wo sie erst konkret in Fleisch und Blut lebendig wird“. In dieser Hinsicht ist es wiederum richtig, wenn Ritschl sagt, daß die Erscheinung (Produkt der vorstellenden Thätigkeit des Subjekts) als Schein zu behandeln sei, wenn in ihr nicht etwas Wirkliches oder das Ding erscheine, vgl. Rechtf. u. Vers. S. 20. Damit aber hat der Realismus über den Idealismus gesiegt.

Allein mit dem Satze, daß wir die Dinge „in den Erscheinungen“, d. h. nur erkennen, wenn sie uns erscheinen oder irgendwie unserer Sinnlichkeit geboten werden, ist das erkenntnistheoretische Problem nicht gelöst, sondern nur unerörtert hingestellt, da ja die realen Dinge in den subjektiven Erscheinungen nicht drin stecken können. Und mit der Kantischen Versicherung, daß zwischen Ding und Erscheinung ein ursächlicher Zusammenhang bestehe, ist über Wert und Sinn der Erscheinung nichts gesagt; ja das Wort „Erscheinung“ muß notwendig ganz sinnlos bleiben, etwa wie ein Porträt, dessen Urbild vom Maler niemals erblickt ist, so lange man den Gegensatz, das Korrelat leugnet, an welchem man die Erscheinung als Erscheinung erst messen und fassen kann, so lange man von einer realen Substanz keine Ahnung hat oder das Ding an sich in einen problematisch zu setzenden „Grenzbegriff“ verflüchtigt wird. Die Folge davon ist bei Kant und Ritschl dieselbe, daß in Wahrheit Ding und Erscheinung identifiziert und die Begriffe Sein, Wirklich-

keit, Existenz in naiver Weise auf die sinnlichen Erscheinungen angewandt werden. Sobald man nun aber fragt, ob man denn auch ein Recht dazu habe, da ja die Erscheinung nur ein Zustand des vorstellenden Subjekts ist und also nur ein ideelles und kein reales Sein, — was denn also als das Wesen zu gelten habe, alsobald löst sich die Erscheinung in ihre Prädikate auf, die Idee tritt als das Wesentliche hervor und — der oben beschriebene Zirkel beginnt von neuem. In diesem Zirkel müssen sich Realisten und Idealisten in gleicher Weise bewegen. Beide sind an das Dilemma gebunden, zwischen den (erscheinenden) Dingen und den Ideen wählen zu müssen; beide müssen ihre Wahl bereuen, da es sich jedesmal zeigt, daß das andere Glied vorzuziehen ist. Der Grund dieses tragischen Verhängnisses liegt darin, daß man unser Denken projektivisch als Objekt betrachtet, ohne sich zu sagen, daß das ganze „perspektivische" d. h. vom Gesichtspunkt des Subjekts aus entworfene Weltbild nur ideelles Sein hat als Inhalt unserer erkennenden Thätigkeit, „in welcher das Subjekt verschwunden ist, da der Gesichtspunkt, wie man in der Perspektive sagt, ‚umgeklappt' und mit auf die Fläche des Objekts geworfen wird. Mithin befinden wir uns dabei in einer scheinbaren Welt, wie wenn wir die Welt bloß im Spiegel betrachteten und über den dort geschauten Objekten, unser eigenes Spiegelbild eingeschlossen, uns als wirkliche Person, die da schaut und lebt, ganz vergäßen." Wir fragen nun aber, woher die Dingheit selbst stammt, die wir den ideellen (materialen und idealen) Objekten zuteilen, ohne sie doch bei genauer Analyse darin finden zu können; — denn wir können das sogen. Ding in seine Teile und Eigenschaften zerlegen, ohne daß eine Einheit des Ganzen übrig bliebe; ganz natürlich, da ja jenes Ding aus unseren Empfindungen und Vorstellungen besteht und seine Einheit die Einheit unserer zusammenfassenden Thätigkeit ist. — Fragen wir also nach der Dingheit selber, so sehen wir, daß es unser Ich, unser substantiales Sein es ist, das wir im Spiegel der Objekte erblicken. „Nach der Analogie mit dem Ich nehmen wir mit Recht andere Wesen außer uns an. Da wir aber diese anderen Wesen nur aus ihren Wirkungen erkennen und diese Wirkungen als unsere Empfindungen und Anschauungsbilder erscheinen, so entsteht durch psychologische Assoziation

und Verschmelzung der Vorstellungen die Illusion, als wären die Anschauungsbilder oder die über alle diese scheinbaren Objekte geltenden Ideen — die wirklichen Wesen, die eigentlichen Substanzen. Indem wir diesen Zusammenhang erkennen, verschwindet die Illusion und das durch perspektivische Auffassung getäuschte Denken scheidet nun die wirkliche von der scheinbaren Welt, vgl. T., Metaphysik, S. 345—347. — Damit ist die Erkenntnistheorie T.s wenigstens in ihren Grundzügen angedeutet. Wir gehen nun dazu über,

II.

die religionsphilosophischen Grundgedanken T.s

darzustellen, wie er sie in seiner 1886 erschienenen „Religionsphilosophie" niedergelegt hat. Es wird berechtigt sein, wenn hier dem Zusammenhange mit den bisherigen Ausführungen gemäß vor allem die Methode dieses Buches ins Auge gefaßt wird, zumal dieselbe in der neueren Religionsphilosophie einzig dasteht. Gerade diese Seite des Werkes hat auch in den Kritiken, die uns vorliegen [1]), nicht ihre genügende Berücksichtigung gefunden. Sowohl Zöckler wie Lipsius nehmen von vornherein Anstoß an der apriorischen, deduktiven Methode dieser Religionsphilosophie, da dieselbe zu geschichtswidrigen Gewaltsamkeiten führen. Ein derartiges Urteil wäre jedoch als ein begründetes erst dann anzusehen, wenn es gefällt wäre auf Grund einer klaren Auseinandersetzung mit dem Begriff des Apriorischen, wie er dem T.schen Werke zugrunde liegt. Ohne eine solche aber ist die Kritik dieses Buches ziemlich wertlos, da sie nicht die Grundlage desselben angreift, sondern sich an gewisse in die Augen fallende Eigentümlichkeiten hält, die übrigens erst von jener Grundlage aus wahrhaft verständlich werden.

Was nun den schon unter S. 27—29 charakterisierten Begriff des Apriorischen bei T. anlangt, so muß man eben im Auge behalten, daß er ein anderer ist als der hergebrachte. Es ist nicht

1) Vgl. R. A. Lipsius im „Theol. Jahresbericht", Bd. VI, S. 325 ff., und Zöcklers Artikel: „Über Aufgabe, Inhalt und Einleitung der Religionsphilosophie. Mit besonderer Beziehung auf Teichmüller." „Evangelische Kirchenzeitung", herausgeg. von O. Zöckler, Nr. 16 u. 17, S. 329—333. u. 354—358.

so, als ob man die apriorische Erkenntnis als eingeborene in jedem Kinde oder rohen Menschen schon vorfinden müßte. Sie entsteht vielmehr erst, indem der Geist des Menschen an den Erfahrungen zuerst unbewußt arbeitet und dann sich auch dieser seiner Thätigkeiten bewußt wird. Das Apriorische ist daher nichts anderes als das Bewußtsein der Thätigkeiten des Geistes selbst. Da aber geistige Thätigkeit bei jedem Erfahrungsgegenstand ausgeübt wird, so bildet sie das apriorische Element in jeder Erfahrungswissenschaft und „geht mithin aller empirischen Erkenntnis voran, weil man ohne gebildeten Geist überhaupt keine wissenschaftlichen Erfahrungen machen kann . . . Obgleich daher der Menschenverstand erst viele Erfahrungen machen muß, ehe er sich seiner Thätigkeit des Zählens bewußt wird, so bildet doch dieses Bewußtsein unserer geistigen Thätigkeit, des Zählens, eine rein apriorische Wissenschaft, und die reine Arithmetik geht a priori allen denkbaren empirischen Anwendungen voran und beherrscht gesetzgebend alle Operationen, die in den Erfahrungswissenschaften angestellt werden", vgl. Religionsphilosophie S. 6. Ebenso ist nun alle Philosophie eine apriorische Erkenntnis und, weil sie das Bewußtsein des Geistes von sich selbst und seinen Thätigkeiten ausmacht, von Rechts wegen „die Königin der Wissenschaften". Die Erfahrungswissenschaften können deshalb zwar voneinander getrennt werden, niemals aber von der Philosophie, weil sie gerade von dieser das Bewußtsein ihres Verstandes und ihrer lebendigen Geisteskraft erhalten. Auf der anderen Seite aber kann sich die Philosophie auch nicht stolz und hochmütig von den Erfahrungswissenschaften zurückziehen, da sie sonst mit Waren handeln würde, über deren Ursprung und Gebrauch sie keine Rechenschaft geben kann: Beide sind also auf connubium und commercium untereinander angewiesen. Zur Verdeutlichung dieses wechselseitigen Verhältnisses gebraucht T. einmal das Verhältnis von Schüler und Lehrer, indem er letztere mit den Ideen, die Schüler aber mit den empirischen Beziehungspunkten vergleicht. Nun üben die Lehrer ihre Funktionen zwar immer nur im Verkehr mit den Schülern aus, womit die empirische Seite der Wissenschaft versinnbildlicht sei. Wenn sie aber für sich untereinander das System ihrer Funktionen selbst regeln und mit dem Direktor ihre

Rechte und Pflichten feststellen, so mag damit die Philosophie bezeichnet sein. Wie aber Lehrer und Schüler, so gehören auch empirische und spekulative Wissenschaft unzertrennlich zusammen, können aber doch in entgegengesetzte Sphären und Arbeiten geschieden werden im allgemeinen Interesse der Gesamtwissenschaft [1]).

Diese Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Erfahrungswissenschaften muß man ins Auge fassen, um die Möglichkeit und Bedeutung eines Unternehmens zu erkennen, wie es die Religionsphilosophie T.s darstellt: Sie will wirklich Philosophie und nur Philosophie bieten. Deshalb trennte T. dieselbe von den Erfahrungswissenschaften ab, ohne letztere dadurch etwa in ihrer Wichtigkeit herabzusetzen. Vielmehr bedarf nach ihm jede positive Religion, welche ihren Besitzer nicht nur erfüllen und beherrschen, sondern auch ihrem Wert und ihrer Wahrheit nach gemessen werden soll, zuerst einer vergleichenden Religionswissenschaft, „wodurch man statistisch auf alle ähnlichen und unähnlichen Religionen hinblicken kann", und zweitens der Religionskritik, „durch welche gewisse Grundsätze oder Gesichtspunkte zur Unterscheidung und Wertbestimmung der positiven Religionen dargeboten werden". Da nun Religion Leben ist und nur durch identisches oder analoges inneres Leben erfaßt werden kann, so muß die zu beurteilende Religion aus eigener Erfahrung und eigenem Gefühl begriffen werden. Wenn wir aber auch das Fremde irgendwie nachfühlen können, so werden wir es doch immer nur nach unserem Standpunkt beurteilen und auf die Frage, ob die Offenbarungen dieser oder jener positiven Religion über Gott, Mensch, Welt wahr seien, wird jeder nach seinem Glauben antworten. „Da unsere eigene Religion aber ebenfalls als eine Religion unter anderen mit beurteilt werden muß, so zeigt sich, daß wie der vergleichenden Religionswissenschaft die Religionskritik, so dieser wieder eine Kritik der Kritik, d. h. eine höhere Wissenschaft vorhergehen muß, welche allererst das Fundament und die Prinzipien aller dieser Arbeiten ins Reine bringt [2])." So

1) Vgl. „Psychologie und Logik" S. 298.

2) Vgl. „Religionsphilosophie" S. 5. 4. 8.

hat sie die bei der Religionskritik verwandten Gesichtspunkte festzustellen, die Einteilungsgründe der Religionen zu beweisen und das Wesen der Religion selbst zu begreifen. Durch diese Arbeit setzt die Religionsphilosophie nicht etwa den Wert der Einzelforschung herab, sondern leistet derselben vielmehr die wichtigsten Dienste, da diese erst durch die Anwendung allgemeiner religionsphilosophischer Gesichtspunkte rechte Fruchtbarkeit und rechtes Leben gewinnen wird. Das gilt in besonderem Maße von der Religionsgeschichte. Mit Recht weist Furrer darauf hin [1]), daß die Religionsgeschichte „als Phänomenologie des religiösen Bewußtseins auf breitester Grundlage“ „der Erkenntnis vom Wesen der Religion sehr große Dienste leistet und für das Christentum einen hohen apologetischen Wert besitzt“. Aber das alles leistet sie doch nicht als bloße Aneinanderreihung empirischer Thatsachen, sondern nur für die philosophische Betrachtung. Denn um das Wesen der Religion in den geschichtlichen Erscheinungen aufzufinden und zu studieren, muß man schon einen allgemeinen Begriff vom Wesen der Religion besitzen, der um so brauchbarer sein wird, je weniger er bloß empirisch aufgerafft und je mehr er mit philosophischer Besonnenheit und Akkuratesse deduziert ist. Ohne einen solchen mehr oder weniger vollkommenen Begriff der Religion zu besitzen, würde der Forscher sich in den Schwall der Einzelheiten verlieren und nicht imstande sein, das Wesentliche von dem Unwesentlichen, das Notwendige und Charakteristische von dem Zufälligen und Nebensächlichem zu scheiden. Auch apologetischen Wert hat die Religionsgeschichte nicht ohne weiteres als solche; sie erlangt ihn freilich auch nicht dadurch schon, daß durch Anwendung gewisser Regeln und Grundsätze oder eines „Normbegriffs“ eine Stufenfolge der Religionen erwiesen wird, deren höchste das Christentum einnimmt. Denn eine solche Arbeit wird den Charakter der Subjektivität nicht eher verlieren, als bis die von ihr verwandten Gesichtspunkte und Regeln selbst einer Kritik unterworfen sind, aus der sich die Berechtigung ihrer Anwendung

---

1) Vgl. „Theol. Jahresbericht“, herausgeg. v. R. A. Lipsius, Bd. XI, S. 312.

und ihre objektive Wahrheit ergiebt. Darum eben „bedürfen wir allem zuvor einer Philosophie der Religion, d. h. den Rückgang auf die apriorische Erkenntnis, durch welche die Thätigkeiten des Geistes, welche alle Religion hervorbringen und im Leben erhalten, bewußt werden“, vgl. a. a. O. S. 8. Mit dieser Forderung führt T. eine neue Aufgabe in die Religionswissenschaft ein. Denn wenn Pfleiderer z. B. die Religionsphilosophie bestimmt als „die zusammenhängende, wissenschaftliche Erforschung des Ganzen von Erscheinungen, welche im Leben der Menschheit die Religion ausmachen“, so wird man vom T.schen Standpunkt darauf erwidern, daß dies gar nicht Aufgabe der Religionsphilosophie sei, sondern der von dieser inspirierten Religionsgeschichte und Religionskritik.

Man mag nun, der augenblicklich herrschenden philosophischen Zeitströmung folgend, eine Religionsphilosophie, die sich anheischig macht, eine im oben angegebenen Sinne apriorische Erkenntnis der Religion zu liefern, als „metaphysische Begriffsdichtung“ ohne weiteres zurückweisen, oder doch die Möglichkeit einer solchen stark bezweifeln, — ihre Notwendigkeit wird sich bei näherem Zusehen kaum bestreiten lassen. Das zeigt sich z. B. sofort, wenn die Frage nach dem Einteilungsprinzip der Religionen aufgeworfen wird. Ein solches ist für die Religionswissenschaft unentbehrlich, da ohne dasselbe die Unterscheidung des Wesentlichen von dem Zufälligen in den Religionen nicht möglich ist und daher die bloße Beschreibung derselben immer ratlos und unbefriedigend bleiben muß. Mit Recht erblickt daher auch Zöckler a. a. O. in dem „Gruppierungsgeschäft“ gegenwärtig die Hauptaufgabe der Religionsphilosophie. Da nun jede Einteilung, welche nicht nur eine zufällige Anordnung, sondern eine wesentliche, also notwendige und naturgemäße Gliederung erreichen will, auf das Wesen der Sache zurückgehen muß, so fragt es sich: Was ist das Wesentliche in den Religionen, — die Zahl, das Geschlecht, die Funktion der Götter, die Art ihrer Verehrung u. s. w.? Die meisten neueren Religionsphilosophen lassen sich freilich durch diese Frage wenig beschweren. Sie gruppieren einfach die Religionen unter geographischen oder

ethnographischen Gesichtspunkten, so z. B. P. Gloatz in seiner „Spekulativen Theologie in Verbindung mit der Religionsgeschichte“, Delffs in seinen „Grundzügen der Entwickelungsgeschichte der Religion“, Pünjer in seinem „Grundriß der allgemeinen Religionswissenschaft“. Auch Pfleiderer reiht in seiner „Genetisch-spekulativen Religionsphilosophie“ die verschiedenen Religionsformen ethnographisch aneinander, indem er 1. die Anfänge der Religion, 2. die indogermanische Religion, 3. die semitische Religion und 4. das Christentum behandelt. Offenbar geht diese historisch-genetische Art der Betrachtung aus dem Bestreben hervor, nicht einem spekulativen Prinzip zuliebe die historischen Thatsachen zu vergewaltigen und so den Vorwurf des willkürlichen Eklektizismus auf sich zu laden. Dennoch bleibt der Versuch einer bloß historischen Ableitung oder Einteilung der Religionen ungenügend; denn er kann weder einen hinreichenden Grund für die verschiedenen Arten der Religionen angeben, noch auch einen Maßstab darbieten, um den Wert derselben zu bestimmen. Das vermag allein eine spekulative Einteilung zu leisten. Eine solche aber sollte man nicht von vornherein für unmöglich erklären. Wenn freilich die Religionen nur hie und da im Völkerleben unter irgendwelchen günstigen Einflüssen wie die Pilze emportauchten, so würde eine ethnographische Einteilung derselben am Platze sein, und wenn sie nur aus irrigen Meinungen, krankhaften Gefühlen und absurden Gebräuchen beständen, so wäre vielleicht auch eine darwinistische Ableitung aus zufälligen äußeren Verhältnissen die einzig berechtigte. Nun aber handelt es sich bei der Religion um eine allgemeine und notwendige Erscheinung im menschlichen Leben, die dem Menschen ebenso charakteristisch ist, wie die Sprache. Und wenn wir bemerken, daß ihre wesentlichen Formen „sich bei allen Völkern und in allen Zeiten und auch bei allen einzelnen Individuen in gesetzmäßiger und konstanter Weise wiederholen, so ist von vornherein anzunehmen, daß ihre Formen auf den wesentlichen und allgemeinen Funktionen der menschlichen Seele beruhen, und mithin muß, wie bei den Formen der Parallelogramme und Winkel eine transcendentale und apriorische Einteilung nicht bloß möglich, sondern auch notwendig sein“, vgl. a. a. O. S. 96 und 97. Ausgehend

von der allgemeinen Definition des Wesens der Religion: „Religion ist diejenige Gesinnung, welche sich, dem Gottesbewußtsein zugeordnet, in zusammengehöriger Funktion von Erkenntnis, Gefühl und Handlung symbolisiert“ — findet T. den Einteilungsgrund in dem Gottesbewußtsein, welches „in den Völkern überhaupt ihre metaphysische Vernunft ist und daher für die Gelehrten am kürzesten und bequemsten in den spekulativen Begriffen der Metaphysik ausgedrückt werden kann“. Je nach der Stellung des Menschen zur Welt ergeben sich für T. vier Arten des Gottesbewußtseins, vgl. „Religionsphilosophie“ S. 91. 94—98.

Da der Mensch sich zunächst in einer scheinbaren, unkritisch hingenommenen Welt befindet, so muß er alle Ursachen, also auch den Gott, den er fürchtet, glaubt, verehrt, „als Gegenstände bestimmter oder unbestimmter Art in diese Welt versetzen und von sich unterscheiden und sich gegenüberstellen, d. h. projizieren“. Diese Stufe, auf welcher der Mensch seinen Gott von sich, dem Subjekt als ein äußerliches Objekt abtrennt, nennt T. darum projektivische Religion. Sobald nun durch das Erwachen der Kritik die außen stehenden Götter verschwinden, entsteht der Atheismus, welcher jedoch nur „den ungebildeten Gärungszustand des Bewußtseins enthält, in welchem die frühere Auffassungsweise der Welt sich zerstört, die neue aber noch nicht geordnet ist“, vgl. a. a. O. S. 103. Er bildet daher nur den Übergang zu einem zweiten Typus von Religionen, welcher „in der Überführung des projektivischen Objekts in das Subjekt“ besteht. Sobald sich nämlich herausgestellt hat, daß der geglaubte Gott als Objekt eines glaubenden oder erkennenden Subjekts von diesem Subjekt als ein Subjekt-Objekt unabtrennlich ist, so nimmt in dem Pantheismus „der Geist seine Geburt, den Gott, in sich zurück, und es ist daher der Gott unser Geist selbst“. Leider aber muß nun auch mit dem projektiven Gott als Objekt das Subjekt, das Ich, verschwinden, „so daß schließlich nur die Bewußtseinerscheinung übrig bleibt“. Somit zeigt sich, „daß dem Pantheismus die Erkenntnis des selbständigen Seins fehlt“. Darum ist eine neue Metaphysik nötig, welche das Ich nicht als bloße Bewußtseinerscheinung, sondern als selbständiges,

wirkliches Wesen erkennt. Diese neue Metaphysik braucht aber nicht erst erfunden zu werden; denn „sie ist die einfache Philosophie der Menschheit von Anbeginn“, da kein Mensch gezweifelt hat, daß er selbst existiere und ein wirkliches, lebendiges Wesen sei. Ihre historische Basis aber ist im Christentum deutlich gegeben, von den Philosophen aber und den philosophierenden Theologen wegen ihrer Abhängigkeit von den hellenischen Kategorieen nicht begriffen. — War nun die erste Form des Gottesbewußtseins die naive, die zweite die einseitig subjektive, so erhob sich über beide erfolgreich das Christentum, „welches das ganze menschliche Bewußtsein umfaßte und dadurch die Begriffe vom Wesen, Sein, Zeit und Ewigkeit, Erkennen, Objekt und Subjekt in einer neuen und wahren Gestalt ausprägte, wodurch die Stellung des Menschen als selbständiger Persönlichkeit Gott gegenüber ohne projektivischen Schein und ohne pantheistische Verflüchtigung verständlich wurde“, vgl. a. a. O. S. 101. Leider ist es T. nicht mehr vergönnt gewesen, „die Philosophie des Christentums“ dem Publikum vorzulegen. In ihren Grundlinien jedoch tritt sie uns bereits aus der Religionsphilosophie und der Metaphysik entgegen. — Aber weder hierauf noch auf die weitere Behandlung und Einteilung jener beiden ersten Formen der Religion wollen wir hier weiter eingehen, sondern vielmehr versuchen, einigen Mißverständnissen noch zu begegnen, die sich an das Teichmüllersche Unternehmen anschließen können und angeschlossen haben.

Das erste betrifft das Verhältnis von Religion und Metaphysik, und hat zu dem Vorwurf geführt, daß von T. die Religion, insbesondere das Christentum in Metaphysik aufgelöst werde, vgl. Lipsius a. a. O., S. 329. Bei näherem Zusehen wird man jedoch finden, daß es T. durchaus nicht in den Sinn kommt, Religion und Metaphysik zu identifizieren. Das zeigt schon die oben S. 50 angeführte Definition der Religion als einer „Gesinnung“, welche sich in den drei Funktionen darstellt oder symbolisiert. Damit wird die Religion in ein persönliches Verhalten gesetzt. Wir müssen, um mit T. zu reden, „von den Funktionen zu dem Herren derselben übergehen, wenn wir das Wesen der Re-

ligion begreifen wollen", vgl. „Religionsphilosophie" S. 73 u. 74. Dem Erkenntnisvermögen aber kommt im wesentlichen für die Religion keine andere Bedeutung zu als den beiden anderen Vermögen: Es ist auch nur Darstellungs- oder Offenbarungsmittel für die religiöse Gesinnung. Darum unterscheidet auch T. bei Behandlung jeder einzelnen Form der Religion die Dogmatik (Erkennen), die Ethik (Fühlen und Wollen) und den Kultus (Handeln) als gleichwichtige Offenbarungsweisen eines bestimmten religiösen Lebens; und Ad. Lasson rügt es mit Recht als einen methodischen Mangel der Religionsphilosophie Pfleiderers, daß im zweiten Bande derselben der „Inhalt des religiösen Bewußtseins", d. h. die Dogmatik mit allen ihren Hauptkapiteln im Vordergrunde steht, dagegen Kultus und Kirche nebst dem sittlichen Leben nur als „Bethätigung des religiösen Bewußtseins" hintennach behandelt werden[1]). Denn das Dogmatische bildet eben nicht den Inhalt des religiösen Bewußtseins; und es kann glücklicherweise jemand Christ sein, ohne vom Dogma der christlichen Kirche viel zu verstehen. Den eigentlichen Inhalt des religiösen Bewußtseins bildet vielmehr das in der persönlichen Gesinnung gesetzte Verhältnis zu Gott. Dieses selbst aber läßt sich als solches nicht erkennen und begrifflich darstellen, „weil es nicht als Teil zur Erkenntnisthätigkeit gehört, sondern als ein außerhalb der Erkenntnisfunktion liegendes Element durch ein unmittelbares Bewußtsein gegeben" ist. Darum ist die Religion nur Gegenstand semiotischer, hindeutender Erkenntnis. Und alle Demonstrationen und Definitionen derselben, wie auch alle dogmatischen Begriffe setzen voraus, „daß man durch unmittelbares Bewußtsein den Gegenstand schon kenne", ohne dasselbe aber auch durch die gründlichste Wissenschaft nicht zur Erkenntnis desselben gelangen werde, vgl. „Religionsphilosophie" S. 68. Was nun von der Religion im allgemeinen, das gilt vom Christentum im besonderen. T. erkennt in ihm „die Offenbarung einer neuen reli-

---

1) Vgl. Ad. Lassons Kritik der Religionsphilosophie Pfleiderers in der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", herausgeg. von H. Ulrici und J. U. Wirth. Jahrg. 1889.

giösen Gesinnung von ewiger Bedeutung". Es besteht so wenig in einer Metaphysik, einer bloßen Erkenntnis, daß auch der Philosoph, der das Christentum erkennen will, notwendig von der Lebensmacht der vollkommenen religiösen Persönlichkeit Christi „ergriffen und belebt sein muß, wenn er den Inhalt, den er sich zu Bewußtsein und zu Begriffen bringen will, nicht verfehlen soll", vgl. a. a. O. S. XXXIV u. 13. — Es wird sich also schwerlich der Vorwurf erheben oder aufrecht erhalten lassen, daß T. die Religion bezw. das Christentum in Metaphysik auflöse, da wir ihn gerade dem Erkenntnisvermögen seine bestimmten Schranken anweisen sehen.

Ebenso wenig freilich wie er es überschätzt, unterschätzt er es auch. Denn es liegt für ihn auf der Hand, daß sich in jeder Religion gewisse Gedanken über Gott, Mensch, Welt, Zweck des Daseins, — kurz eine Metaphysik findet, welche aus der allgemeinen spekulativen Vernunft des Menschen stammt. Diese ist gar nicht an Gelehrsamkeit gebunden, „sondern kann in jedem selbständigen Kopfe mit den einfachsten Ausdrücken ihre Schauungen darlegen, wenn sie freilich auch für die Anerkennung ihres Wertes eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit den bisherigen metaphysischen Lehren bedarf", vgl. a. a. O. S. 99. Findet nun T., daß im Christentum mit der wahren religiösen Gesinnung, dem wahren Verhältnis zu Gott, auch die wahre Metaphysik gegeben sei, so wird man a priori dagegen nichts einwenden können. Nun hat allerdings für viele Theologen von heute schon das bloße Wort „Metaphysik" einen unangenehmen Klang. Aber das beweist doch zunächst nur, daß man es bisher mit einer falschen Metaphysik, nämlich der durch die hellenische Auffassung bestimmten, besonders der Hegelschen zu thun hatte, die ihre Wesensverschiedenheit von der Religion nicht zu erkennen vermochte und das Christentum in Ideen auflöste, statt seinen realen Gehalt wirklich zu begreifen. Eine Metaphysik, die letzteres zu leisten verspricht, muß mit Freuden begrüßt, sicherlich aber mit Aufmerksamkeit betrachtet werden. Denn wer sich glaubt auf den Standpunkt stellen zu können, daß die Religion bezw. das Christentum gar nichts mit Metaphysik zu schaffen habe, der mache sich auch die Konsequenzen desselben klar.

Lehnt er nämlich die Bedeutung der allgemeinen metaphysischen Vernunft für die Religion ab, so gerät er notwendig in zwei Verlegenheiten. Einmal wird er zu der wenig beneidenswerten Annahme gedrängt, als wären die Begriffe Gott, Seele, Geist, Zeit und Ewigkeit, gut und böse ꝛc., die in den verschiedenen Religionen verschiedenen Sinn haben, in dieser ihrer Bedeutung irgendwo und irgendwann in das menschliche Geistesleben hineingeschneit. Zweitens aber muß es ihm auch ganz unerklärlich bleiben, wie denn die religiösen Erkenntnisse anderen mitgeteilt werden können. Denn da dieselben in bestimmten Begriffen ausgedrückt werden müssen, so kann man sich bei diesen Erkenntnissen nur etwas denken, wenn man jedesmal die erforderlichen Begriffselemente schon durch höhere Ausbildung der allgemein menschlichen Vernunft besitzt, ebenso wie man die Sprache verstehen muß, in der man zu uns redet. Wird dies geleugnet, und angenommen, es könnten Worte und Begriffe zugleich überliefert werden, ohne daß vonseiten des Lernenden eine gebildete Vernunft der Lehre entgegenzukommen brauchte, so gebe man einen Grund an, weshalb man nicht auch einem Pferde zugleich mit dem Schall der Worte auch den zugehörigen Sinn magisch einflößen kann [1]). Es wird also dabei bleiben müssen, daß auch die Bearbeitung der Begriffe, die aus der metaphysischen Vernunft stammen und ohne dieselbe gar nicht verständlich wären, von rechtswegen der Metaphysik zusteht. Diese aber ist vor aller Selbstüberhebung und Anmaßung gegen die Religion von vornherein geschützt, wenn sie weiß, daß sie zwar den Ursprung der religiösen Begriffe und diese selbst bestimmen, niemals aber das religiöse Leben selbst erfassen kann, weil es in der persönlichen Gesinnung des Menschen wurzelt und die Begriffe der Erkenntnissphäre nur die *eine* Zeichensprache darstellen, in der es sich offenbart.

Ein anderes Mißverständnis hat sich an die *apriorische Art der Einteilung und Behandlung der Religionen* bei T. angeschlossen. Lipsius erhebt a. a. O. den Vorwurf, daß hier eine Konstruktion „nach Art der Hegelschen Philosophie“ versucht

1) Vgl. dazu „Metaphysik“, S. VIII f.

werde. Da nun die geschichtswidrigen Aufstellungen der letzteren klar erkannt sind, so scheint damit auch dem T.schen Versuch das Urteil gesprochen. Allein T. erkennt gerade klar die Mängel der Hegelschen Entwickelungslehre, „wonach die Formen als ideelle Entwickelungsstufen zwar ewige Momente des dialektischen Prozesses bilden, wegen der Identität des Idealen und Realen jedoch eine der logischen Ordnung entsprechende geschichtliche Abfolge beobachten", und er beweist gerade die Unmöglichkeit eines Zusammenfallens des logischen und historischen Prozesses durch besonderen Hinweis darauf, „daß die sich einander logisch folgenden Erkenntnisstufen in der Geschichte gleichzeitig nebeneinander stehen bleiben, weil der zur Geburt gelangende Mensch die Produkte der früheren Geistesentwickelung nicht erbt und mit in die Wiege bringt, sondern immer von vorn anfängt und auch die Seelen der kommenden Geschlechter den Seelen der verflossenen Welt nicht überlegen an natürlicher Begabung sind", vgl. „Religionsphilosophie" S. 108. Er will darum auch nicht eine Entwickelungsgeschichte in Hegelscher oder gar Darwinscher Weise geben, sondern eine „Topik der Religionen" aufstellen, durch welche für die einzelnen Grundformen in spekulativen Begriffen ihre Art in dem Begriffssystem der religiösen Sphäre bestimmt wird. So lange es sich aber zeigt, daß gewisse Grundformen der Religion in den Jahrhunderten sich wiederholen, so lange wird auch nicht der Versuch als unerlaubt gelten dürfen, eine apriorische Erkenntnis derselben zu erlangen, wodurch ihre innere Notwendigkeit und ihr spezifischer Charakter klar erkannt wird. Daß nun die geschichtlichen Religionen meist „unreine Darstellungen des Typus" sind (vgl. Lipsius a. a. O.), wird keinem wunderlich vorkommen, der da weiß, daß auch alle höheren Religionsformen meist mit Rudimenten aus niederen vermischt sind, wie das z. B. ein Blick auf das Christentum in katholischen Landen unwidersprechlich zeigt. Wenn daher T. daran geht, in einer geschichtlichen Religion erzartig verbundene disparate Elemente mit logischer Chemie aus ihrer Verbindung zu lösen und jedes an seinem Orte zu behandeln, so wird man in solchem Verfahren gerade eine höchst fruchtbare geschichtliche Betrachtungsweise erkennen müssen.

Auch Zöckler a. a. O. S. 354 ff. giebt zu, daß auf diese Weise „durch Aufweisung frappanter Ähnlichkeiten zwischen geschichtlich weit auseinanderliegenden Formen ... auf nicht wenig Einzelheiten des Gesamtbereichs der Religionen ein lehrreiches Licht falle". Allerdings schiebt er dann doch das System als solches als nicht befriedigend beiseite, weil „sein Fachwerk das zu behandelnde Material weder erschöpfend aufnimmt noch auf wahrhaft sachgemäße Weise zusammenordnet und allseitig korrekt gruppiert". Abgesehen davon aber, daß diese Kritik sich in Ausdrücken bewegt, die erst durch eine genaue Präzisierung ihres Sinnes Bedeutung gewinnen, hebt sie auch an einer unrichtigen Stelle an. Denn „das zu behandelnde Material" ist ja für T., wie oben gezeigt, eben nicht die Religionsgeschichte mit ihrer empirischen Stofffülle. Sie kommt für ihn nur in Betracht, sofern sie den Belag dafür liefert, daß die religiöse Grundgesinnung jedes Menschen oder Volkes durch einen der vier angegebenen Örter bestimmt wird, ebenso wie jedes mögliche Parallelogramm immer zu einer der vier Arten gehören muß. Wie die letzteren sich aber spekulativ konstruieren lassen mit einer logischen Evidenz, daß die apriorische Einteilung durch die nachfolgende empirische Anschauung niemals wankend gemacht werden kann, ebenso, behauptet T., auch die Religionen. Deshalb wird die Kritik sich nicht darauf beschränken können, einfach zu behaupten: Diese oder jene Form paßt nicht in das „Fachwerk". Denn das System stellt notwendig die Frage: Warum und weshalb nicht? Dadurch aber wird der Kritiker gezwungen, den Thatsachenboden zu verlassen und sich mit dem System als solchem auseinanderzusetzen, wobei er dann bald auf die prinzipiellen Fragen nach dem Wesen der Religion, der Einteilung derselben u. s. w. stoßen wird. Es ist daher einfacher, wenn die Kritik von den Prinzipien des Systems ihren Ausgang nimmt. Diese aber liegen im letzten Grunde, was die Religionsphilosophie T.s anlangt, in seinen erkenntnistheoretischen Grundsätzen. Danach besteht (s. oben S. 550 ff.) alles Begreifen und Erkennen in der Auffassung von Beziehungen nach gewissen Gesichtspunkten zu Beziehungseinheiten. Die Gesichtspunkte und Beziehungseinheiten können aber auch selbst wieder als Beziehungs-

punkte der Erkenntnis erscheinen, da sie ihrerseits in bestimmten Koordinationen zu anderen Denkformen stehen. So sind alle Begriffe bezüglich und haben ihren bestimmten Ort in dem Koordinatensystem der Begriffe. Darum sind sie auch alle bestimmbar, und man braucht nur die jedesmal zugehörigen Koordinaten festzulegen, um einen Begriff sicher zu erkennen. Das gilt auch für das Gebiet der Religion. Es zeigt sich, wie auch die Elemente der empirischen Religionen in konstanten Beziehungen stehen. Durch Auffassung derselben scheiden sich die verwandten, zusammengehörigen Elemente von selbst von den fremden. — Auf diese Weise sucht T. jene „logische Chemie des religiösen Lebens" zu erreichen, die er als den Zweck seines Buches hinstellt [1]).

1) Vgl. „Religionsphilosophie" S. XXXII.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Nikolaos von Methone als Bestreiter des Proklos.

Von

Dr. Johannes Dräseke,
Professor am Matthias Claudius-Gymnasium zu Wandsbeck.

Zweimal habe ich zu Nikolaos von Methone das Wort ergriffen, das erste Mal in zwei in der Zeitschrift für Kirchengeschichte (IX, S. 405—431 und S. 565—590) veröffentlichten Aufsätzen „Zu Nicolaus von Methone“, das andere Mal in der Byzantinischen Zeitschrift (I, S. 438—478). In jenen kam es zunächst darauf an, den Stand der Forschung zu erörtern, über die Überlieferung der Synode von 1156 eine genauere Untersuchung anzustellen, welche das durch die Geschichtschreiber Niketas und Kinnamos sowie auch durch Nikolaos' eigene Äußerungen gestützte Ergebnis lieferte, daß eine zweite, bei weitem wichtigere Synode im Jahre 1158 stattgefunden, von der niemand bisher etwas Sicheres gewußt hat, und das Verhältnis des Nikolaos zu dem Wortführer der auf jener Synode verurteilten Richtung, Soterichos Panteugenos, soweit schriftliche Kundgebungen dafür in Betracht kommen, aufzuhellen. Darauf habe ich den Umfang der schriftstellerischen Thätigkeit des Nikolaos zu ermitteln gesucht und endlich den Versuch gemacht, die zahlreichen uns jetzt bekannten Schriften desselben zeitlich anzuordnen. In meiner an zweiter Stelle genannten Abhandlung über „Nikolaos von Methone“ habe ich sodann auf Grund der dort gewonnenen

Ergebnisse und der durch die Bemühungen der beiden Hellenen Simonides[1]) und Demetrakopulos[2]) fast vollständig zusammengebrachten schriftstellerischen Hinterlassenschaft des Nikolaos in engem Anschluß an die Überlieferung eine zusammenhängende Darstellung des schriftstellerischen Wirkens und der hauptsächlichsten theologischen Gedanken und Lehrmeinungen des in dieser Hinsicht vielfach von Gregorios von Nazianz und Dionysios abhängigen methonensischen Bischofs gegeben. Vorausgeschickt sind dieser Darstellung Untersuchungen über Heimat, Ort der Wirksamkeit, Bildung und Lebenszeit des Nikolaos, letztere genauer so bestimmt, daß die Geburt desselben in das letzte Dritteil des 11. Jahrhunderts etwa in die Regierungszeit des Kaisers Nikephoros III. Botaniates (1078—1081) oder Alexios I. Komnenos (1081—1118) zu verlegen, sein Tod um das Jahr 1160 anzunehmen ist.

Zum dritten Male muß ich mich jetzt zu dem Bischof von Methone wenden. Ich thue es mit Bedauern, denn ich bin genötigt, an diesem von mir und allen meinen Vorgängern, besonders Ullmann[3]) und Gaß[4]), hochgeschätzten, ja, wie sich jetzt leider zeigen wird, stark überschätzten byzantinischen Theologen dieselbe Arbeit zu verrichten, wie an Athanasios. Mußte ich diesem den ihm von der bewundernden Nachwelt für seine schon im frühesten Jünglingsalter gegebenen Beweise mannhafter Tüchtigkeit im Streite mit den Arianern sowohl wie für seine, wie man annahm, noch in das höchste Alter fallende Bekämpfung des gefürchteten Apollinarios verliehenen

---

1) *Ὀρθοδόξων Ἑλλήνων θεολογικαὶ γραφαὶ τέσσαρες. Α΄. Νικολάου ἐπισκόπου Μεθώνης λόγος πρὸς τοὺς Λατίνους περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος κτλ. Πρῶτον ἤδη τὰ πάντα ὑπὸ Κ. Σιμωνίδου ἐκδιδόμενα.* London, David Nutt, 1859.

2) *Νικολάου ἐπισκέπου Μεθώνης λόγοι δύο κλτ. ἐκδοθέντες ὑπὸ Ἀνδρονίκου Δημητρακοπούλου.* Leipzig, List und Francke, 1865. In desselben Hellenen Bibliotheca ecclesiastica (Leipzig 1866) die Schriften des Nikolaos von Methone S. 199—380.

3) In seiner Abhandlung „Nicolaus von Methone, Euthymius Zigabenus und Nicetas Choniates, oder die dogmatische Entwickelung der griechischen Kirche im 12. Jahrhundert" (Theol. Studien u. Kritiken 1833, Hft. 3, S. 647—743).

4) In der Realencyklopädie für protestantische Theologie, Bd. X, S. 348 bis 350 (1. Aufl. 1850), desgl. S. 573 ff. (2. Aufl. 1882).

Ruhmeskranz durch den Nachweis vom Haupte nehmen, daß weder die sogenannten Jugendschriften, noch die beiden Bücher gegen Apollinarios von Athanasios herrühren, so zwar, daß jene bestimmt dem Eusebios von Emesa, diese höchst wahrscheinlich alexandrinischen Verfassern zuzuweisen sind [1]): so muß ich jetzt Nikolaos des Ruhmes entkleiden, den er seit der erstmaligen Veröffentlichung seiner „Widerlegung der theologischen Unterweisung des Proklos" (*Ἀνάπτυξις τῆς θεολογικῆς στοιχειώσεως Πρόκλου Πλατωνικοῦ*. Primum edidit J. Th. Voemel. Frankfurt a. M. 1825) um dieses mit Recht bewunderten Werkes willen von theologischer und philosophischer Seite erfahren hat. Mit diesem Ruhme ist es aus. Wir verdanken die Berechtigung zu diesem harten Urteil der glücklichen Entdeckung des Hellenen Demosthenes Russos in Konstantinopel. Dieser legte der philosophischen Fakultät der Universität Leipzig im Jahre 1893 zur Erlangung der Doktorwürde seine Schrift vor: *Τρεῖς Γαζαῖοι. Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς φιλοσοφίας τῶν Γαζαίων* (*Ἐν Κωνσταντινουπόλει* 1893. *Ἐκ τοῦ πατριαρχικοῦ τυπογραφείου*. 69 S. 8°). Die drei Gazäer, auf deren philosophische Bedeutung er tiefer eingeht, sind Äneas, Zacharias Scholastikos und Prokopios. Bei diesem letzteren kommt Russos auf Nikolaos von Methone zu sprechen. Hier setzt er sich eingehend mit den besonders in Betracht kommenden Ergebnissen meiner Nikolaos-Forschungen auseinander. Und da er die Güte gehabt hat, mir persönlich seine Schrift aus Konstantinopel zuzusenden und S. 65 die Vermutung ausspricht, ich würde, ebenso wie ich (Byz. Zeitschr. I, S. 455) die in den Nikolaos' von Methone Namen tragenden theologischen Fragen und Antworten (*Ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις θεολογικαί*), auf den

---

1) „Zwei Gegner des Apollinarios" in meinen „Ges. patrist. Untersuchungen", S. 169—207. „Athanasiana." Untersuchungen über die unter Athanasios' Namen überlieferten Schriften „Gegen die Heiden" und „Von der Menschwerdung des Logos" in den Theol. Studien u. Kritiken 1893, S. 251 bis 315. Vgl. dazu Victor Schultzes Urteil im Theol. Litteraturbl. XIV, Nr. 17, Sp. 191 u. a.: „Die wichtigsten Ergebnisse, daß die beiden Schriften dem Eusebios von Emesa angehören und um die Mitte des 4. Jahrhunderts entstanden sind, sind meines Erachtens unerschütterlich."

Seiten 4—16 des zweiten von Bömel 1826 veröffentlichten Programms sich findenden Ausführungen (von den Worten *Διὰ δὲ τοῦ λέγειν οὐσιωδῶς ἡνωμένας σημαίνει τὸ μὴ κατ᾽ εὐδοκίαν* bis *Καὶ ταῦτα μὲν ἐς τοσοῦτον*) mit Demetrakopulos unbedenklich ihrem wahren Verfasser, dem palästinensischen Presbyter Theodoros (7. Jahrh.) zugewiesen, ebenso durch seinen eigenen Nachweis bestimmt, auch hinsichtlich der „Widerlegung des Proklos“ jedem das Seine zuerkennen: so beeile ich mich, erfreut über den von Russos gemachten Fortschritt in der wissenschaftlichen Erkenntnis, seiner Erwartung zu entsprechen.

Um eine wirkliche Einsicht in den Sachverhalt zu gewinnen, genügt es nun freilich nicht, Russos' Ergebnis einfach mit kurzen Worten zu verzeichnen. Verständlich wird die Frage nach den Quellen und der Abhängigkeit des Nikolaos in seiner „Widerlegung des Proklos“ erst dann werden, wenn wir genauer auf die Überlieferung der Wissenschaft, insbesondere die Fortentwickelung der Philosophie seit dem 5. Jahrhundert, bezw. das Fortleben derselben im byzantinischen Mittelalter achten. In dem Hinweise gerade hierauf liegt, wie mir scheint, der Hauptwert von Russos' Arbeit. Wir werden ihr daher, wenn auch nur in den Grundzügen, folgen müssen, allerdings mit sorgfältiger Beachtung alles dessen, was sonst schon auf diesem Gebiete geleistet ist. Die Beschränkung, die sich der Verfasser auferlegte, indem er nur die drei Gazäer Äneas, Zacharias und Prokopios behandelte, ist gerade für die Erkenntnis der theologisch-philosophischen Entwickelung entschieden vorteilhaft gewesen. Wenn Fr. Nippold vor einigen Jahren in seiner anregenden Abhandlung „Zu den Aufgaben der heutigen patristischen Forschung“ (Zeitschr. f. wiss. Theol. XXXIV, S. 313) bei Gelegenheit der Besprechung meiner Arbeit über Markus Diakonus und den Sieg des Christentums in Gaza (Ges. patrist. Untersuchungen, S. 208 ff.), auf die auch Russos in seiner Schrift (S. 58/59) zurückgreift, es als verdienstlich bezeichnete, „diese zu sehr vergessene Episode in einer seither der christlichen Kulturwelt völlig entrückten Ecke zusammenhängend vorgeführt zu haben“, und von dieser Leistung „zugleich ein erneutes Studium der Starkschen Untersuchungen („Gaza und die philistäische Küste“, Jena 1852)

in weiteren Kreisen" erhoffte: so wurde diese Erwartung bereits 1892 durch Kilian Seitz in seiner Schrift „Die Schule von Gaza" (Eine litterargeschichtliche Untersuchung. Heidelberg) schon zu einem schönen Teile verwirklicht. Was Stark in seinem trefflichen Werke § 17 (Litterarisches Leben, Schule von Gaza), S. 631—645 gegeben, das hatte Seitz in seiner Schrift in weiterem, tiefer begründeten Zusammenhange ausgeführt. Schon Stark hob hervor, daß eine auch nur übersichtliche Beachtung der in Syrien wurzelnden Litteratur uns „die Mannigfaltigkeit ihrer Stätten, die reiche Produktivität, endlich auch die bestimmten geistigen Gebiete, in denen sie vor allem sich bewegt, leicht erkennen lassen" müsse; aber er klagte doch auch zugleich, daß diese Beachtung „derselben bisher in irgend genügender Weise noch gar nicht zuteil geworden ist" (a. a. O. S. 632). Ich selbst habe wiederholt die Forderung ausgesprochen, daß es nicht bloß darauf ankommen könne, die Abhängigkeit jener im übrigen vielfach mit Unrecht verachteten Schriftsteller von ihren klassischen Vorbildern nach Zahl und Umfang der letzteren zu ermitteln, sondern daß jeder einzelne dieser Männer aus der Schule von Gaza, die schriftstellerische Persönlichkeit derselben in ihrer Wechselwirkung mit Zeitgenossen, Schülern und Nachahmern, die kulturgeschichtliche Bedeutung dieser späten, für die Entwickelung der byzantinischen Beredsamkeit sowohl wie der Theologie und Philosophie so wichtig gewordenen Vertreter der Rhetorik und Sophistik erfaßt und zur Darstellung gebracht werden müsse. Diese Aufgabe hat Seitz mit Geschick und Umsicht zu lösen gesucht, er hat unsere Kenntnis der Entwickelung und Blüte des Schrifttums zu Gaza gerade im 5. und 6. Jahrhundert durch seine gründliche Untersuchung jedenfalls nicht unerheblich gefördert. Für das philosophische Gebiet ist dies aber durch Russos noch in viel höherem Maße geschehen, und zwar, wie ich bereits bemerkte, dadurch, daß er sich auf drei Gazäer, Äneas, Zacharias, Prokopios beschränkte, von deren mittlerem bei Seitz noch gar keine Rede ist.

Russos versetzt uns in seiner Einleitung in jenen Zeitpunkt, in welchem die patristische Philosophie im Morgenlande durch die drei Kappadocier Basileios, Gregorios von Nazianz und Gregorios

von Nyssa, im Abendlande durch Augustinus ihren Höhepunkt erreicht hat. Mit dem 5. Jahrhundert schwindet allmählich diese philosophisch-theologische Blüte. Zu dem Verfall tragen die unseligen Glaubensstreitigkeiten innerhalb der Kirche, die Spaltung großer Kirchengebiete in gegenseitig sich befehdende Sekten und Parteien bei, und die äußeren unglücklichen politischen Verhältnisse, die immer häufigeren Barbareneinfälle, besonders aber die verhängnisvolle Verquickung des Staates mit der Kirche hemmen den Aufschwung und die selbständige Weiterentwickelung der christlichen Philosophie. Die philosophierenden Christen jener Zeit bringen nichts Eigenes mehr hervor, in der Bekämpfung des Heidentums bewegen sie sich in den von ihren großen Vorgängern geebneten Bahnen, benutzen sie die von diesen geschmiedeten Waffen sonder Wahl. Eine notwendige Folge hiervon ist das stille, ganz allmähliche Eindringen hellenischer Philosophie in die Lehre des Christentums, heidnische Philosophie übt unaufhörlich einen stetig größer werdenden Einfluß auf die Kirchenväter. Den deutlichsten Beweis für diesen Einfluß in jener Zeit liefern Synesios von Kyrene, Nemesios von Emesa, Äneas von Gaza, Zacharias von Mitylene, Johannes Philoponos und, wie Russos meint, auch Dionysios der Areopagite. Zu den Einwirkungen der platonischen Philosophie treten jetzt die der aristotelischen hinzu. Die Christen dieser Zeit tragen nicht das geringste Bedenken, ihre philosophische Bildung in den Schulen heidnischer Philosophen zu suchen: Synesios' Lehrerin ist Hypatia, des Gazäers Äneas Lehrer der Neuplatoniker Hierokles, der des Zacharias von Mitylene und Johannes Philoponos ist Ammonios, des Hermias Sohn. Solche Beziehungen des Christentums zur griechischen Philosophie bereicherten das Christentum zwar durch die Schätze der hellenischen Wissenschaft, bedrohten dasselbe aber mit der Umgestaltung und Verwandlung des Dogmas in reine Philosophie und in der Folge mit dem Eindringen der Streitfragen und Widersprüche der verschiedenen philosophischen Lehrgestaltungen in die innersten Eingeweide der Kirche. Man überschätzte offenbar die Macht des christlichen Gedankens, wenn man nach dem staatlichen Siege des Christentums die Reste des Heidentums für ungefährlich hielt. Furchtlos befaßten sich die philosophierenden Christen

dieser Zeit mit der griechischen Philosophie, aber die Folge dieser Hingabe und des auf die Aneignung hellenischer Weisheit gerichteten Eifers war die, daß ihre Schriften eine merkwürdige Mischung, eine innige Verschmelzung hellenischer und christlicher Gedanken, Redensarten und Einwendungen darstellen. Am bezeichnendsten für diese Zeit ist die Berufung des Synesios zum Bischof, der dem alexandrinischen Patriarchen Theophilos ausdrücklich erklärte, daß er auch als Bischof den Mythen der christlichen Lehre nicht zustimmen werde. Eine solche Berufung wäre früher, als man strenger in dieser Hinsicht dachte, unmöglich gewesen. Der erstarkende Neuplatonismus stellte jetzt die grundlegenden Fragen, um die sich der Streit der Heiden und Christen bis zu Ende dreht, von neuem zur Entscheidung, die Fragen nach der Unsterblichkeit, der Präexistenz der Seele, der Ewigkeit der Welt. Hier setzte das ersterbende Heidentum mit Eifer seinen Hebel an, um das Christentum aus seiner Machtstellung zu verdrängen. Hier nun aber setzten auch gerade die Bestrebungen der gazäischen Philosophen ein, deren schriftstellerische Leistungen bis tief in das byzantinische Mittelalter hinein maßgebend gewesen, teils blind bewundert, teils eifrig nachgeahmt und rücksichtslos ausgeschrieben worden sind.

In der ersten Linie derselben steht Äneas von Gaza, dessen Blüte in das Ende des 5. Jahrhunderts fällt. Seitz hat denselben (a. a. O. S. 23—27) nur kurz behandelt, insbesondere (S. 27) ein weniger günstiges Urteil, als bisher üblich war, über dessen Dialog „Theophrastos“ begründet. Diesem gerade widmet Russos besondere Aufmerksamkeit (S. 1—43). Äneas bekämpft in seinem „Theophrastos“ [1]) das vorzeitliche Dasein der Seele und

1) Aeneas Gazaeus et Zacharias Mitylenaeus de immortalitate animae et mundi consummatione ed. J. Fr. Boissonade. Paris 1836. Auf diese Ausgabe beziehen sich die im Folgenden vorkommenden Seitenzahlen. Lebhaft zu bedauern ist der Umstand, daß von Äneas' „Theophrastos“ und Zacharias' „Ammonios“ bis heute noch keine neuere Ausgabe etwa in der trefflichen Teubnerschen Bibliothek vorhanden ist. Beide Schriften sind doch unvergleichlich viel wichtiger als die rednerischen Leistungen der Gazäer, obschon wir auch über deren endliche Veröffentlichung — in Aussicht steht zunächst Försters Chorikios-Ausgabe in der Teubnerschen Bibliothek — uns nur aufrichtig freuen können.

die Ewigkeit der Welt, neuplatonische und origenistische Lehrsätze, zu denen in jener Zeit auch viele Christen, wie Nemesios, Synesios u. a. sich bekannten, und redet ferner über die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes. Schon vor Philoponos bestreitet Äneas in den wichtigsten Lehrstücken den Proklos. Wir sehen in ihm die Gegnerschaft gegen das unmerklich, aber erfolglos wieder erstarkte Heidentum zum Ausdruck gelangen. Von der neuplatonischen Schule her, der er anhing, brachte Äneas der platonischen Philosophie eine gewisse heilige Ehrfurcht entgegen, weil er sie in größerer Übereinstimmung mit der christlichen Lehre fand als die aristotelische. Aristoteles im Gegenteil bekämpft er vielfach als einen Leugner der Unsterblichkeit der Seele und wegen seiner Annahme von dem Ungewordensein und der Unvergänglichkeit der Welt. Platon und Plotinos sind Äneas aus eigener Beschäftigung mit ihren Schriften bekannt, sein Wissen über die anderen Philosophen fließt ersichtlich aus seinen plotinischen Forschungen. Auch Porphyrios scheint er genauer zu kennen, insbesondere erweist er sich vertraut mit den Orakeln und Porphyrios' hierauf bezüglicher Schrift. Von Platon und Plotinos übernimmt Äneas nicht bloß die Gedanken und Lehrsätze, sondern auch den sprachlichen Ausdruck und die Form der Darstellung, den Dialog. Wie weit diese Abhängigkeit in Einzelheiten reicht, davon hat Russos (S. 32/33 *Αἰνείας πλατωνίζων* und S. 34—38 *Αἰνείας πλωτινίζων*) eine sehr lehrreiche Anschauung gegeben. Insbesondere hat er sich durch sorgfältige Darlegung des Inhalts und Gedankenganges des „Theophrastos" (S. 14—31), auf den hier näher einzugehen zu weit führen würde, ein Verdienst erworben. Im Hinblick auf diese seine Ausführungen kann Russos (S. 38) den Äneas als der Reihe derjenigen christlichen Philosophen zugehörig bezeichnen, die, nachdem sie ihre philosophische Bildung auf den Grundlagen der neuplatonischen Schule erworben haben, gleichwohl die Mutter, die sie genährt hat, mit ihren eignen Waffen bekämpfen, ohne doch im Stande zu sein, sich von den philosophischen Lehrsätzen der Schule, die der christlichen Lehre geradezu widersprachen, loszumachen. In dieser Lage sehen wir Synesios, Äneas von Gaza, Zacharias Scholastikos, Prokopios von Gaza und Johannes Philoponos. Ihr

gemeinsamer Gegner ist Proklos, der begeisterte Bannerträger des Hellenismus im Kampfe gegen die Christen im 5. Jahrhundert. Ausdrücklich bekämpft Prokopios von Gaza seine „Theologische Unterweisung“ und Johannes Philoponos seine „Achtzehn Schlußfolgerungen gegen die Christen“, höchst wahrscheinlich richtet auch Äneas, wie zuvor schon bemerkt wurde, bei der Bestreitung der Lehre von der Ewigkeit der Welt, seine Geschosse unmittelbar gegen Proklos.

Die Philosophie der Schule von Gaza ist nun aber für uns unter einen ganz neuen Gesichtswinkel gerückt worden dadurch, daß Russos Zacharias von Mytilene, den Verfasser des Dialogs „Ammonios“, Bestreiter des Manichäismus (Demetrak. Biblioth. eccles. S. 1—18) und Verfasser einer Kirchengeschichte, unter die Gazäer eingereiht hat. Er hat in scharfsinnigem Nachweise (S. 45—54) die Vermutung zur höchsten Wahrscheinlichkeit erhoben, daß Zacharias Scholastikos, der Rhetor, Kirchengeschichtschreiber und Erklärer des Aristoteles, und Zacharias der Gazäer, Bruder des Prokopios und Scholastikos, ein und dieselbe Person sind. Für die verschiedenen, unter Zacharias' Namen überlieferten Schriften verschiedene Verfasser anzunehmen, liegt nicht der geringste Grund vor. Aber auch für Russos' Vermutung (S. 50), das uns jetzt in den Aufschriften mehrerer Werke des Zacharias als Bischofssitz desselben handschriftlich bezeugte Mytilene sei frühzeitig aus dem erst unter Kaiser Anastasios und Justinianos, Prokopios zufolge (De aedific. III, 4; bell. Pers. I, 17), als nennenswerte Stadt vorkommenden Melitene (nahe dem Euphrat im östlichen Teile Kappadociens, damals zur Eparchie Armenien gehörend) durch Verderbnis entstanden, sehe ich keinen irgendwie zwingenden Grund ein. Zacharias, der Bruder des Prokopios, war längere Zeit in einflußreicher Stellung am Hofe, bezw. bei der obersten Kirchenbehörde in Konstantinopel, wir finden ihn später als hohen Beamten und Rhetor in Rhodus: warum soll er nicht gerade schließlich Bischof von Mytilene geworden sein? Ablehnend muß ich mich auch gegen eine zweite Vermutung Russos' verhalten. Aus den syrisch erhaltenen Bruchstücken der Kirchengeschichte, die Mai in lateinischer Übersetzung (Script. vet. n. coll. X) veröffentlichte, schließt er

(S. 48), da die Gazäer sich auch Syrer nennen, Zacharias habe die Geschichte seiner Zeit in syrischer Sprache geschrieben und diese sei dann erst ins Griechische übersetzt worden. Auch hier ist nach meiner Überzeugung kein ersichtlicher Grund für solche Annahme vorhanden. Liegt uns doch jetzt aus der syrischen Handschrift Nr. 321 der Sachauschen Sammlung zu Berlin, die fünfzehn größere oder kleinere, zur Verteidigung der monophysitischen Lehre verfaßte und aus dem Griechischen ins Syrische übersetzte Schriften enthält, Zacharias' des Rhetors Lebensbeschreibung des Severos von Antiochien in einer sorgfältigen, durch Joh. Spanuth in Kiel besorgten Ausgabe vor (Göttingen 1893. Progr. Nr. 283). „Nach der Unterschrift", sagt dieser, „stammt die Handschrift aus dem Jahre 741 (1052), der Übersetzer wird, nach den erläuternden Randbemerkungen in der Handschrift zu urteilen, der Zeit der Ereignisse selbst nicht fern gewesen sein." Schriftsteller und Übersetzer sind somit genau zu unterscheiden, jener schrieb ursprünglich griechisch, was ja auch eigentlich durchaus selbstverständlich ist, wenn, wie aus der Handschrift selbst hervorgeht, Zacharias diese Schrift in Konstantinopel in den Jahren verfaßt hat, wo Severos bereits Patriarch von Antiochien war, also 512—519 n. Chr. Dasselbe gilt natürlich auch von Zacharias' kirchengeschichtlichem Werke, das uns in griechischer Urschrift nicht mehr vorliegt.

Weit wichtiger für den inneren Zusammenhang der Entwickelung der christlichen Philosophie und wissenschaftlichen Theologie des auslaufenden Altertums ist die Thatsache, daß Zacharias' Dialog „Ammonios" mit des Äneas „Theophrastos" in ganz bestimmten Beziehungen der Gedankenverwandtschaft und Abhängigkeit steht. Darauf macht Russos, wie mir scheint, mit Recht aufmerksam (*Σχέσις Ἀμμωνίου πρὸς Θεόφραστον* S. 52—54). Um dieselben Fragen, die wir im „Theophrastos" erörtert sehen, dreht sich auch der „Ammonios" des Zacharias. Was jedoch dort Hauptsache war, die Lehre von der Seele und der Auferstehung, ist im „Ammonios" Nebensache, während die im „Theophrastos" beiläufig bekämpfte Ewigkeit der Welt hier einen Hauptgegenstand des Dialogs bildet. Proklos und Platon kommen in dem Dialog schlecht weg; jenen nennt Zacharias unphilosophisch und unverständig

(S. 84), Platon aber einen Schwätzer und Träumer, der seine Weisheit sich von den Ägyptern geholt (S. 102). Der „Ammonios“ ist leidenschaftlicher, steht aber in künstlerischer Beziehung hinter dem „Theophrastos“ zurück, da er mehr entlehnte, von falschem Golde glänzende, als voll ausgereifte eigene, ursprüngliche Gedanken enthält. Ohne Einheit, ohne logische Verknüpfung wird dieselbe Frage drei- bis viermal wieder von neuem aufgenommen, dieselben Schlußfolgerungen, dieselben Wendungen kehren wieder. Auch Zacharias schmückt, ebenso wie Äneas, seinem eigenen Geständnis zufolge (S. 82), seinen Dialog mit den duftenden, farbenprächtigen Blumen, die er auf den Wiesen Platons gepflückt. Offenkundig müht er sich wetteifernd ab, die Schönheit der Sprache Platons zu erreichen, aber er bleibt unendlich weit hinter seinem Vorbild zurück. Aus diesem Ringen geht so sein Dialog als ein buntscheckiges, aus platonischen Steinchen gebildetes Mosaik hervor, ganz in der Weise, wie es auch im „Theophrastos“ der Fall ist, ein Sachverhalt, der deutlich beweist, daß der Schriftsteller seinem Gegenstande nicht gewachsen war. Auch Zacharias ist kein scharfsinniger Denker, weniger begabt als Äneas, hält er als Philosoph strenger am Dogma fest. Aber wenn auch er eine vorzeitliche, von Anfang an durch göttliche Kraft erfolgende Weltschöpfung annahm, so beweist er damit, daß er als Christ vollkommen außer stande war, den Platoniker auszuziehen.

Unter den Gazäern, die wie Äneas und Zacharias als christliche Philosophen das ersterbende Heidentum, insbesondere den letzten selbständigen Vertreter desselben, Proklos, wissenschaftlich bekämpften, ist endlich als der bedeutendste Prokopios von Gaza zu nennen, des Äneas Freund und Zeitgenosse, dessen Blüte unter die Kaiser Justinos und Justinianos fällt, seine Lebensdauer nach Rhode etwa von 465 bis 528. Photios (Cod. 160) nennt ihn einen arbeitsamen und frommen Mann und bezeichnet seine Schriften als „eifriger Durchforschung und Nachahmung würdig“ (*ἄξιον ζήλου καὶ μιμήσεως χρῆμα*). Eine erste, zusammenfassende Darstellung dieses Mannes und seiner Leistungen verdanken wir Seitz (a. a. O. S. 9—21), der denselben mit Recht an die Spitze seiner Ausführungen über die Schule von Gaza stellte. Sehr ansprechend

ist die Art und Weise, wie er den Rhetor und Dichter Musäos, den Verfasser von „Hero und Leander", den er in Alexandria zu suchen empfiehlt (S. 17), mit Prokopios als jüngeren Zeitgenossen in Verbindung zu bringen weiß. Eingehende Auskunft erhalten wir über die Lebenszeit, die Bedeutung, die Schriften und die durch Briefe ausgezeichneten Zeitgenossen des Prokopios (S. 13—17). Den von Mai (Class. auct. VI) als von Prokopios herrührend veröffentlichten Kommentar zum „Hohen Liede" spricht Seitz dem Gazäer ab. Seit ich bei meinen Apollinarios-Forschungen auf denselben geriet, habe ich, dem Beispiele anderer Gelehrten folgend, mich seiner bisher unbedenklich als eines echten Werkes des Prokopios bedient. Die Frage der Echtheit verdient jedenfalls noch genauer geprüft zu werden. Angesichts der nicht unbeträchtlichen schriftstellerischen Hinterlassenschaft, auf die gestützt Seitz seine so anschauliche Darstellung des Prokopios entwirft, nimmt sich die Bemerkung Christs: „Derselbe wird als Verfasser von Reden und Metaphrasen Homers hochgepriesen (s. Phot. Bibl. cod. 160), doch hat sich von ihm nichts erhalten" [1]) — merkwürdig aus. Wenn Seitz (S. 19) erwähnt, daß aus dem weitläufigen Kommentar zum Oktateuch des Prokopios durch A. Mai (Class. auct. VI) die Scholien zu den achtzehn ersten Kapiteln bekannt geworden und der Kommentar von Conrad Clauser 1555 zu Zürich ins Lateinische übersetzt worden sei, so verdanken wir inbezug auf diesen Kommentar jetzt Paul Wendland („Neu entdeckte Fragmente Philos". Berlin, G. Reimer, 1891) wichtige Entdeckungen, über welche ich an anderem Orte s. Z. [2]) Bericht erstattet habe. Russos' Untersuchung (a. a. O. S. 57—69) geht auch bei diesem Gazäer über dasjenige hinaus, was Seitz uns bietet. Sein Hauptabsehen war auf die philosophischen Leistungen des Prokopios gerichtet, um den Zusammenhang festzuhalten oder — hier sind wir nunmehr bei dem entscheidenden Punkte angekommen — vielmehr jetzt festzustellen, in welchem dieser Gazäer mit dem byzantinischen Mittelalter, insbesondere mit Nikolaos von Methone steht.

---

1) Griechische Litteraturgeschichte, S. 678.

2) Wochenschrift für klassische Philologie 1891, Nr. 44, Sp. 1207.

Wir kennen Prokopios von Gaza zwar aus seinen Kommentaren zur H. Schrift im allgemeinen als lebendigen Christen, indem er dort alles, was den Lehren der Kirche widerstreitet, eifrig bekämpft; insbesondere aber hat er sich mit der Widerlegung der „Theologischen Unterweisung“ des Proklos befaßt in seiner verloren gegangenen Schrift *Ἀντιρρήσεις εἰς τὰ Πρόκλου Θεολογικὰ κεφάλαια.* Ob Prokopios auch noch andere gegen das Heidentum gerichtete Schriften verfaßte, wissen wir nicht, aber aus einem Scholion zu Lukianos vermutet es Russos (S. 60). Das Scholion lautet also: *Λουκιαν. Φιλοψευδ.* 12 *ἱερατικά . . . ὀνόματα*] *„οἷα εἰκὸς τὰ τελεστικά φησιν Ἰουλιανοῦ ἃ Πρόκλος ὑπομνηματίζει, οἷς ὁ Προκόπιος ἀντιφθέγγεται πάνυ δεξιῶς καὶ γενναίως“.* Daß hier unser Prokopios gemeint ist, erscheint sicher oder doch wenigstens sehr wahrscheinlich. Aus dem Scholion geht jedenfalls das hervor, daß Prokopios thätigen Anteil an der Bekämpfung des Heidentums nahm, und daß Proklos die *Τελεστικά* des Julianos auslegte.

Wo ist nun Prokopios' Gegenschrift gegen Proklos geblieben und wie ist ihre Spur wiedergefunden worden? Die Sache ist schließlich ziemlich einfach. Die auf Proklos' „Theologische Unterweisung“ bezügliche Gegenschrift des Prokopios ging zwar als solche verloren, aber nicht spurlos. Als Bruchstück derselben erhielt sich mit dem Namen des Prokopios die Entgegnung auf Proklos' 146. Kapitel und wurde von Mai schon im Jahre 1831 (Class. auct. IV, S. 274) aus Cod. Vatic. 1096 veröffentlicht. Die Mitteilung dieses vereinzelten, versprengten Bruchstücks würde für die Wissenschaft wertlos geblieben sein, wenn nicht Russos die Entdeckung gemacht hätte, daß Prokopios' Ausführung sich wörtlich in Nikolaos' von Methone „Widerlegung des Proklos“ als Antwort auf das schon genannte 146. Kapitel des Proklos findet (in Vömels Ausgabe S. 167—169). Ich lasse letzteres um seiner verzwickten Fassung willen in Engelhardts Übersetzung folgen und schließe daran die Widerlegung, von der wir jetzt wissen, daß sie von Anfang bis zu Ende wörtlich Prokopios von Gaza zugehört, in griechischem Wortlaut. Ein — durch gesperrten Druck

der betreffenden Wörter erleichterter — Rückblick auf diesen wird nachdem einige der folgenden Bemerkungen verständlicher machen.

146. „Die Enden (*τέλη*) aller göttlichen Ausgänge werden ihren Anfängen geähnlicht und bewahren einen anfangslosen, endlosen Kreis, durch ihre Hinwendung zu den Anfängen. Denn wenn jedes Einzelne von den Herausgegangenen sich zu dem ihm gemäßen Anfang hinwendet, von welchem es ausgegangen ist, so wenden sich noch vielmehr die ganzen Ordnungen, die von ihrer eigenen Höhe ausgegangen sind, wieder zu ihr zurück."

„Die Hinwendung aber des Endes zum Anfang macht jede Hinwendung zu einer (*μίαν ἀπεργάζεται πᾶσαν*), bestimmten, nach sich selbst hingeneigten und durch diese Hinneigung das Eingestaltige in der Vielheit zeigenden."

Θεία πρόοδος ἄναρχος καὶ ἀτελεύτητος μόνη ἂν λέγοιτο ἡ ἀπὸ τοῦ ἑνὸς μόνου πατρὸς γέννησις τοῦ ἑνὸς μόνου υἱοῦ, καὶ ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ πρόβλησις τοῦ ἑνὸς καὶ μόνου ἁγίου πνεύματος, καθ' ἣν ἡ πατρική τε καὶ ἀρχική, μᾶλλον δὲ προάναρχος μονὰς εἰς δυάδα κινηθεῖσα, τὴν ἐν υἱῷ θεωρουμένην καὶ πνεύματι, μέχρι τριάδος ἔστη, καθώς φησι ὁ ἡμέτερος θεολόγος Γρηγόριος. αὕτη δὲ καὶ μόνη φύσει θεία πρόοδος, εἴπερ δεῖ φύσει λέγειν ἐπὶ τῶν ὑπερφυῶν καὶ θείων. καὶ ταύτης ἀρχὴ μὲν ἄναρχος ὁ πατὴρ (ἐξ αὐτοῦ γάρ), μεσότης δὲ σύναρχος ὁ υἱός (δι' αὐτοῦ γάρ), τέλος δὲ ὑπερτελέστατον καὶ ἀτελεύτητον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (εἰς αὐτὸ γάρ). Ἐξῄρηται δὲ καὶ τῶν ἄλλων προόδων αὕτη. οὐδὲ γὰρ ἐξίστησιν ὅλως τῆς ἀρχῆς τὰ ἐξ αὐτῆς, ἀλλ' ἀνεκφοίτητα πάντῃ ταύτης τηρεῖ διὰ τὴν τῆς οὐσίας ταυτότητα, εἰ καὶ ὡς ἴδια πρόσωπα πρόεισι, διὸ οὐδὲ τοῖς κατ' ἔφεσιν ἐπιστροφῆς δέονται. Αἱ δὲ παρὰ ταύτην πᾶσαι τῶν ὄντων πρόοδοι τοῖς οὖσι συνδιαιροῦνται, καὶ ἄναρχος μὲν τούτων οὐδὲ μία, ὅτι καὶ τῶν ὄντων ἄναρχον οὐδέν, ἀλλὰ πάντα γέγονε παρὰ τοῦ πατρὸς διὰ τοῦ υἱοῦ, συντελεσθέντα τῷ πνεύματι. ἀτελεύτητος δὲ οὐ πᾶσα οὔτε μὴν πάντῃ, ἀλλὰ τῶν μὲν ἀϊδίων, μετὰ τὴν ἐκεῖθεν παραγωγὴν μενόντων, ἡ μὲν κατ' οὐσίαν, καὶ δὴ τετέλεσται (οὔτε γὰρ ἄλλ' ἄττα παρὰ τὰ ἐξ ἀρχῆς παραχθέντα ἐπιπαράγονται οὔτ' αὐτὰ

ἐκεῖνα τὰ παραχθέντα τὴν κατ' οὐσίαν μεταβολὴν ὑπομένοντα, πάλιν ἄλλης παραγωγῆς δέονται)· ἡ δὲ κατ' ἔλλαμψιν ἀΐδιος ἐκεῖθεν παραβαίνει καὶ ἀτελεύτητος, τοῖς μὲν πρωτοδότως, τοῖς δὲ δευτεροδότως καὶ καθ' ἑξῆς τῶν θείων ἀπαυγασμάτων προχεομένων κατὰ μετάδοσιν, ἀναλόγως ταῖς ἑκάστου τάξεσιν εἴτουν στάσεσι, μέχρι καὶ τῶν ἐν ἐκείνοις ἐσχάτων. Οὕτω δὲ καὶ πάντα πρὸς τὴν μίαν ἀρχὴν ἀνατατικῶς ἐπιστρέφει καὶ ὁ ἀΐδιος τοῖς τοιούτοις, καὶ ἀτελεύτητος ἔν τε ταῖς προόδοις καὶ ταῖς ἐπιστροφαῖς κύκλος σώζεται. Ἡ δὲ τῶν ὑπὸ γένεσιν καὶ φθορὰν καὶ χρόνον κατὰ μὲν τὸ καθόλου καὶ ἤδη τετέλεσται. ἐν ἓξ γὰρ ἡμέραις σύμπας ὁ αἰσθητὸς συμπεπλήρωται κόσμος, ἐν δὲ τῇ ἑβδόμῃ κατέπαυσεν ὁ θεὸς ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ καὶ οὐκέτι πρόοδος ἄλλου του κόσμου, καὶ ἔτι προσδοκᾶται πάμπαν συντελεσθῆναι κατὰ τὴν τοῦ παρόντος αἰῶνος συντέλειαν· κατὰ δὲ τὸ κατὰ μέρος ἔτι μὲν ἐνεργεῖται, καθὰ καὶ εἴρηται τῷ σωτῆρι „Ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται, κἀγὼ ἐργάζομαι". Πεπαύσεται δὲ πάντως καὶ ἡ κατὰ τοῦτο, κατὰ τὴν κοινὴν συντέλειαν, καὶ ἄλλη τηνικαῦτα πρόοδος ἔσται, καθ' ἣν ἔσται ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσι, καὶ πάντα πρὸς αὐτὸν ἐπιστρέψουσι, ἡ τῶν ὅλων μεταστοιχείωσις καὶ ἐκ φθορᾶς εἰς ἀφθαρσίαν μεταποίησις.

Welche Stellung haben wir einer so weitgehenden Entlehnung gegenüber einzunehmen? Wie haben wir die Thatsache zu beurteilen, daß in Nikolaos' „Widerlegung des Proklos" — sehen wir zunächst auf das eine soeben mitgeteilte Stück — Prokopios von Gaza, in den vorher erwähnten „Fragen und Antworten" der palästinensische Presbyter Theodoros des 7. Jahrhunderts wörtlich ausgeschrieben ist? Was letzteren Fall anlangt, so schien mir im Hinblick auf die auch von Demetrakopulos beobachtete Thatsache (Bibl. eccl. *Προλ. κα'*), daß der bewußte Teil der Schrift nach Zweck und Inhalt mit dem Vorhergehenden durchaus nicht stimmt, die Wahrscheinlichkeit dafür zu sprechen, daß ein Abschreiber entweder denselben aus Unachtsamkeit einschob, etwa so, wie Georgios' von Laodicea Schrift gegen die Manichäer in das gleichartige Werk

des Titus von Bostra hineingeriet [1]), oder das Stück ausließ, wo Nikolaos, wenn anders er wirklich so weit sich fremden Gutes bemächtigte, des Theodoros Namen nannte [2]). Ich glaube, letztere Erklärung ist nicht aufrecht zu erhalten; ich halte es jetzt vielmehr für nicht unwahrscheinlich, daß er Theodoros' Schrift über die göttliche Menschwerdung (*Περὶ τῆς θείας ἐνανθρωπήσεως*) da, wo es ihm gerade paßte, ausschrieb, ohne des Verfassers Namen zu nennen. Den gleichen Grad von Unselbständigkeit zeigte Nikolaos in den Syllogismen gegen die Lehre der Lateiner vom h. Geist (Demetrak. Bibl. eccl. S. 359—380), die er, wie Hergenröther [3]) nachwies, fast wörtlich von Photios übernahm. Auffallend ist ferner, und Russos hat dies besonders hervorgehoben (S. 62, Anm. 1), daß Nikolaos in dem an Kaiser Manuel Komnenos nach der Synode des Jahres 1158, d. h. nicht lange vor seinem Tode gerichteten (dritten) *Λόγος ἐπινίκιος* seine noch vor dem Zusammentritt derselben Synode gegen die Lehrbesonderheit des Soterichos Panteugenos gerichtete *Ἀντίρρησις*, wie ich selbst im einzelnen genau nachgewiesen habe [4]), in so beträchtlichem Umfange selbst ausschreibt, daß die erstere Schrift einfach als ein, freilich recht geschickter, teils wörtlicher, teils verkürzter Auszug aus der gründlicheren Beweisführung der letzteren uns entgegentritt. Ich glaubte hierin ein Erlahmen der geistigen Kraft des Nikolaos sehen zu müssen, über welche wir uns im Hinblick auf die große körperliche Schwäche, von der Nikolaos gerade in jenem *Λόγος ἐπινίκιος* selbst redet, nicht wundern dürften. Ich sehe jetzt, auch diese Erklärung ist viel zu milde. Wir haben es hier mit einer byzantinischen Eigentümlichkeit zu thun, die weit verbreitet war und von der byzantinischen Geschichtschreibung her vielleicht am bekanntesten ist. Wenn Russos aber zum weiteren Beleg jener schriftstellerischen Besonderheit des Nikolaos auch die Thatsache heranzieht, daß er

---

1) Vgl. meine „Ges. patrist. Untersuchungen", S. 1—24.

2) Byz. Zeitschrift I, S. 455. Zeitschr. f. Kirchengeschichte IX, S. 573.

3) Photii lib. de spiritus s. mystagogia ed. Hergenröther (Ratisbonae 1857). Praef. p. XXIV, n. 3.

4) Zeitschrift f. Kirchengeschichte IX, S. 429/430. Byz. Zeitschr. I, S. 477.

dasselbe Thema — *εἰ ἔστιν ὅρος ζωῆς καὶ θανάτου* — in drei Schriften (Demetrak. Bibl. eccl. S. 219—265), die ich (Byz. Zeitschr. I, S. 463/464) mit besonderer Hervorhebung ihrer Berufungen auf Aristoteles, Dionysios, Basileios als von mehr philosophischem wie theologischem Gehalt gekennzeichnet habe, und dann weiter schließt, daß es sich mit den von Simonides in seinem — jetzt bekannten und von mir seit fast einem Jahrzehnt unendlich oft angeführten — Sammelbande *Ὀρθοδόξων Ἑλλήνων θεολογικαὶ γραφαὶ τέσσαρες* (London 1859), S. ζ΄ genannten *Συζητήσεις περὶ θεολογικῶν θεσμῶν τοῦ Πλατωνικοῦ φιλοσόφου Πρόκλου βιβλία ἕξ* ebenso verhalte: so kann ich ihm darin nicht beipflichten. Ich glaube die auf diese Frage bezüglichen Nachrichten in meinem Aufsatz „Zwei Bestreiter des Proklos“ (Archiv für Geschichte der Philosophie IV, S. 243—250) genügend erörtert zu haben, so daß ich von einer auch nur auszugsweisen Wiedergabe der Gründe, welche mich bestimmten, in genauer Auslegung der dort und Zeitschr. f. Kirchengesch. IX, S. 571/572 mitgeteilten Verse des Nikephoros Blemmides, von unserem Nikolaos von Methone des 12. Jahrhunderts den unmittelbaren Zeitgenossen jenes, der nach Stephanos' *Περὶ τῶν τοῦ Ἄθω ἐνδόξων ἀνδρῶν* im Jahre 1224 Bischof des peloponnesischen Methone wurde und daselbst 1257 starb, zu unterscheiden, an dieser Stelle absehen kann. Russos verwirft diese Unterscheidung und verdächtigt, wie üblich, — ob mit Grund, ist auch hier noch sehr fraglich — die Glaubwürdigkeit seines Landsmanns Simonides. Gewiß, Simonides hat geschwindelt, viel geschwindelt; aber er hat uns auch viel Echtes und Gutes aus Handschriften zugänglich gemacht. Es bedarf in jedem Falle einer sorgfältigen Nachprüfung seiner Angaben, hier zunächst derjenigen über Nikolaos' von Methone sechs Bücher Untersuchungen der Schrift des Proklos. Niemand hat das Werk handschriftlich bisher gesehen. Sollte es damit als nicht vorhanden erwiesen sein, bloß weil Simonides davon redet? Ich kann mich zu dieser Annahme nicht entschließen. Aber wäre auch, behauptet Russos, die Schrift wirklich vorhanden, so würde sie doch wieder demselben Nikolaos, dem wir die obengenannte „Widerlegung des Proklos“ verdanken, zuzuschreiben sein, der denselben Gegenstand, den Stoff

teils verkürzend, teils völlig sich selbst ausschreibend, in zwei Schriften zu behandeln für gut fand.

Bleiben somit in letzterer Hinsicht noch allerlei Bedenken übrig, die völlig zu beseitigen wir bei dem derzeitigen Stande unserer Kunde von der handschriftlichen Überlieferung außer stande sind, so haben mich die zuvor zusammengestellten Thatsachen in meinem günstigen Urteil über Nikolaos von Methone als Schriftsteller und insbesondere philosophischen Schriftsteller und wissenschaftlichen Theologen völlig irre gemacht. Ich verstehe es jetzt vollkommen, wenn Russos (S. 62) das Vorhandensein einer die „Theologische Unterweisung" des Proklos widerlegende Schrift im 12. Jahrhundert ganz außerordentlich wunderbar, ja in Wahrheit ein Rätsel nennt.

Nikolaos hebt seine Schrift damit an, wie es ihm zwar nicht verwunderlich erscheine, wenn Hellenen „die wahre Weisheit, die unsrige nämlich, für Thorheit halten und in schallendes Gelächter über uns ausbrechen, die wir den Glauben an einen Gekreuzigten bekennen und ungelehrte Männer und Fischer als unsere Lehrer bezeichnen"; wunderbar aber allerdings, wie innerhalb der christlichen Gemeinschaft stehende Leute nach vielleicht höchst oberflächlicher Aneignung heidnischer Bildung (*ἐπειδὴ καὶ τῆς ἔξω παιδείας μετέσχον ἤ που καὶ ἀκροθιγῶς ἥψαντο*) „das Fremde über das Unsrige setzen können, indem sie das Klare, Einfache und Ungeschmückte der christlichen Lehre als etwas Gemeines verschmähen, das Schimmernde, Rätselhafte und Geschmückte (*τὸ ποικίλον καὶ γρῖφον καὶ κομψόν*) des Heidentums dagegen als wahrhaft ehrwürdig und echte Weisheit vergöttern". Nikolaos beklagt es, daß so viele Anstoß nehmen, von dem rechten Glauben abweichen und durch die Macht sophistischer Rede verführt, unvermerkt in lästerliche Ketzereien verfallen. „Damit nun dieses", fährt er fort, „nicht auch vielen meiner Zeitgenossen begegne, habe ich, in Erwägung, wie mancher die Schrift des Lykiers Proklos, welche die Aufschrift *Θεολογικὴ στοιχείωσις* trägt, besonderer Aufmerksamkeit wert erachtet, es für ein Bedürfnis gehalten, die Widersprüche gegen den heiligen Glauben in jedem einzelnen Abschnitt dieses Buches mit einer Widerlegung sorgfältig anzuzeigen und den künstlich ersonnenen und durch Spitzfindigkeiten verhüllten, dadurch aber gerade den

meisten sich entziehenden Irrtum aufzudecken." Ich glaubte bisher, von der wissenschaftlichen Ehrlichkeit des Nikolaos überzeugt, die Heiden, von denen er dort redet, um jene Zeit in größerer Zahl etwa in den vielfach unzugänglichen, dem Weltverkehr entrückten Gebirgsschluchten des Peloponnes, im Erymanthos- und Taygetos-Gebirge suchen zu müssen. Das war, wie ich jetzt sehe, ein Irrtum. Das Heidentum war damals keine lebendige Macht mehr, die das Christentum bedrohte, der Kampf zwischen beiden längst zu Ende; auch in den genannten Verstecken gab es, wie Russos (S. 63) hervorhebt, sicherlich keine Heiden mehr. In wie ganz andere Beleuchtung tritt aber nunmehr die ganze Einleitung des Nikolaos, wenn wir die Worte, wie sie da stehen, im 5. Jahrhundert geschrieben denken! Da hatten sie ihren guten Sinn, und Prokopios, dem sie Nikolaos unbesehen entnahm, war der Mann, der mit aufrichtiger Sorge erfüllt war, es möchten schwachgläubige Christen seiner Zeit dem in Proklos' „Theologischer Unterweisung" glänzend verklärten Heidentum, in welchem sie etwas Herrlicheres und Erhabeneres als das Christentum sehen mochten, wieder anheimfallen. Im 12. Jahrhundert mußten diese Worte wunderbar anmuten und konnten von denkfaulen Zeitgenossen höchstens durch den frommen Eifer des Methonensischen Bischofs erklärt oder entschuldigt werden.

Aber wie sind denn nun die Entstehungsverhältnisse der doch ziemlich umfangreichen Schrift zu denken? Was bestimmte Nikolaos zu einer solchen Arbeit? Russos antwortet darauf, wie mir scheint, durchaus zutreffend: Nikolaos schrieb seine „Widerlegung des Proklos", weil die großen Väter des kirchlichen Altertums das Heidentum bekämpft hatten; auch er wollte es bekämpfen, damit seine Weisheit von seinen Zeitgenossen bewundert würde. Zu dem Zwecke wählte er die „Theologische Unterweisung" des Proklos, gegen die schon Prokopios geschrieben hatte, dessen Schrift, wie es scheint, unbekannt geblieben war, da sie von niemandem angeführt wird. Sie konnte er, ohne Furcht vor Entdeckung, mühelos ausschreiben, und das hat er, wie die oben mitgeteilte Probe mit Sicherheit zu schließen erlaubt, gründlich gethan, ohne auch nur des Prokopios Namen zu nennen.

Russos spricht (S. 64) seine Verwunderung darüber aus, daß ich Nikolaos' „Widerlegung des Proklos" nicht mit dem erhaltenen Stück der Ἀντίῤῥησις des Prokopios bei Mai verglichen habe, um zu sehen, daß der von mir als „philosophisch gründlich gebildeter Widerleger des Proklos" gelobte Nikolaos nichts Eigenes zur Bekämpfung und Widerlegung des heidnischen Wortführers vorbringt, sondern die gesamte Weisheit des Prokopios von Gaza wiederkäut. Ich halte diese Wendung für sehr wenig passend und durchaus unangebracht. Mit gleichem Rechte würde ich bei meinen zahlreichen Entdeckungen innerhalb des patristischen Schrifttums — ich verweise Beispiels halber auf die im Eingange genannten Untersuchungen über die sogenannten Jugendschriften des Athanasios und die Bücher wider Apollinarios — die Frage haben aufwerfen können, warum die zahlreichen Mitforscher auf diesem Gebiete, Männer von anerkannter Tüchtigkeit und erprobtem Scharfsinn, nicht längst ebendasselbe gefunden haben, wie ich. Ich habe mich wohl gehütet, das in dieser Form zu thun. Jeder leistet eben das, wozu ihn seine gelehrte Bildung oder die eigenartige Richtung seines Geistes besonders befähigt. Russos hat — ob durch besondere Studien oder Zufall darauf geführt, erfahren wir nicht — die Entdeckung gemacht, daß Nikolaos' Antwort auf Proklos' 146. Kapitel der „Theologischen Unterweisung" wörtlich mit dem von Prokopios' Ἀντίῤῥησις εἰς τὰ Πρόκλου Θεολογικὰ κεφάλαια ausdrücklich unter dessen Namen allein erhaltenen Bruchstück übereinstimmt: das ist alles. Die Thatsache an sich ist, ich wiederhole es, sehr erfreulich und wichtig, weiterer Worte aber über diejenigen, welchen jener Sachverhalt bisher fremd war, bedarf es nicht.

Der Schluß nun aber, den wir aus dieser Thatsache ziehen müssen, ist für Nikolaos von Methone vernichtend. Es erscheint nach jenem einen Beispiel, im Zusammenhange mit den anderen zuvor angeführten Fällen der Benutzung fremder wie eigener Schriften, so gut wie sicher, daß Nikolaos des Prokopios Schrift ganz ausschrieb, d. h. so, daß er innerhalb derselben keine Umstellung vornahm, was überhaupt bei der strengen Reihenfolge der Gedanken des Proklos von vornherein wenig ratsam erscheinen mußte. Das schließt allerdings den Um-

stand nicht aus, daß er gelegentlich auch auf andere Männer der näheren kirchlichen Vergangenheit, wie Johannes von Damaskus (p. 37b = S. 63 Vöm.) und Eustratios von Nikäa (p. 77b = S. 123 Vöm.),[1] die jünger als Prokopios sind, Bezug nimmt. Doch wird man auch hier vielleicht die Absicht vermuten dürfen, Nikolaos habe dadurch gerade den Schein der Selbständigkeit erwecken und etwaige Zweifel an derselben, die von gelehrten Zeitgenossen um gewisser, noch zu nennender Wendungen willen innerhalb der Schrift, erhoben werden konnten, beschwichtigen wollen.

Nikolaos' von Methone Ruhm als christlicher Philosoph und wissenschaftlicher Theologe ist damist in ein Nichts zusammengesunken, er ist erloschen. Ullmanns Versuch, in seiner oben genannten Abhandlung auf Grund der kleinen Schrift des Nikolaos über Leib und Blut Christi im Abendmahl (Biblioth. vet. patr. Paris. 1624. T. II, p. 272), besonders aber der „Widerlegung des Proklos" sowie der theologischen Fragen und Antworten, von der hohen wissenschaftlichen Bedeutung des Nikolaos von Methone, als Kirchenlehrers und dogmatischen Schriftstellers, eine Anschauung zu geben, ein Versuch, der bis auf diesen Tag das Urteil aller bisherigen Kirchen- und Dogmengeschichtschreiber bestimmte, muß jetzt als völlig verfehlt bezeichnet werden. Ferner als je sind wir heute von dem Ziele, das Gaß in sehr kühner Vorwegnahme schon erreicht zu haben glaubte, wenn er von ungefähr denselben Grundlagen wie Ullmann aus „den Stand der griechischen Theologie im 12. Jahrhundert vollständig zu übersehen" vermeinte. Aber auch aus meiner eigenen Arbeit über Nikolaos von Methone (Byz. Zeitschr. I, S. 438—478), in der ich im Gegensatz zu jenen beiden Vorgängern durch eingehendere Schilderung und Herausarbeitung des theologischen Gehaltes aller bis jetzt bekannten Schriften des Nikolaos die theologische Bedeutung zunächst dieses Mannes in ein helleres Licht gestellt und damit eine Vorarbeit für jenes von Ullmann vor zwei Menschenaltern gesteckte Ziel geliefert zu haben glaubte, muß der größte und inhaltlich bedeutendste Teil, die Dar-

1) Über Eustratios von Nikäa vgl. meinen Aufsatz „Zwei Bestreiter des Proklos" im Archiv f. Geschichte d. Philosophie IV, S. 247—250.

stellung des theologischen Gedankengehalts der „Widerlegung des Proklos" fortan einfach gestrichen werden. Denn nicht des Methonensischen Bischofs Weisheit redet zu uns aus der „Widerlegung des Proklos", sondern die des Gazäers Prokopios, dessen Schrift *Ἀντίρρησις εἰς τὰ Πρόκλου Θεολογικὰ κεφάλαια* uns in jener im wesentlichen vollständig vorliegt.

Nur weniger Bemerkungen bedarf es nunmehr noch, um in dieser so wichtigen Frage völlig klar zu sehen.

Mit Gregorios von Nazianz ist Nikolaos auch sonst vertraut, worauf ich in meinem Aufsatz über „Nikolaos von Methone" (Byz. Zeitschr. I, S. 472 u. a. a. O.) mehrfach aufmerksam gemacht habe. Das oben mitgeteilte Bruchstück aber beweist deutlich, daß auch Prokopios den gefeierten Nazianzener vortrefflich gegen Proklos ins Treffen zu führen verstand. Er beruft sich wörtlich auf die berühmte, in den weiteren Erörterungen immer und immer wieder auftauchende Stelle der dritten theologischen Rede des Gregorios (Orat. XXIX, 2. p. 524, bei Thilo S. 436): *μονὰς ἀπ᾽ ἀρχῆς εἰς δυάδα κινηθεῖσα, μέχρι τριάδος ἔστη*, indem er den Verfasser als *ὁ ἡμέτερος θεολόγος Γρηγόριος* bezeichnet. Das *ἡμέτερος* hat einen vortrefflichen Sinn im Munde des Christen Prokopios, der den großen Nazianzener mit Recht dem heidnischen Zeitgenossen Proklos gegenüber als den seinigen, im Sinne der christlichen Mitbrüder, deren Sache er führt, als den „unsrigen" in Anspruch nimmt. Im Munde des Nikolaos aber, der keiner geschlossenen heidnischen Partei mehr gegenüber stand, hat gerade dieses *ἡμέτερος* keinen Sinn, wie es denn thatsächlich in sämtlichen theologischen Schriften des Nikolaos in dieser Verbindung überhaupt nicht vorkommt. Wir haben daher, so werden wir schließen dürfen, unmittelbar die eigenen Worte des Prokopios vor uns, wo wir in der Schrift auf dieselbe Ausdrucksweise stoßen. Das ist der Fall S. 35 der Vömelschen Ausgabe (*ὁ παρ᾽ ἡμῖν θεολόγος Γρηγόριος*), S. 36 (*ὁ καθ᾽ ἡμᾶς θεολόγος Γρ.*), S. 218 (*ὁ καθ᾽ ἡμᾶς θεολόγος Γρ.*); bei den zahlreichen anderen Fällen, in denen Gregorios als der Theologe (S. 7. 18. 28. 38. 55. 65. 78. 149. 183. 187. 191. 212. 218) oder als der große Theologe (S. 20. 21) angeführt wird, — eine Ausdrucksweise, die sich in

den theologischen Schriften des Nikolaos gleichfalls findet [1]) — ist es, nach allem, was bisher über Nikolaos' Abhängigkeit von Prokopios ermittelt ist, wenigstens höchst wahrscheinlich, und zwar um so mehr, als es sich fast überall um einen festgeschlossenen Zusammenhang handelt, der kaum den Gedanken an etwaige spätere Einschaltungen des Nikolaos nahe legt oder wahrscheinlich erscheinen läßt. Bewußte, vermutlich auf Täuschung der Leser abzielende Nachahmung jener bei Gregorios beobachteten Bezeichnungsweise ist dann offenbar die auf Johannes von Damaskus angewandte (p. 37ᵇ = S. 63 Böm.): *ἀλλὰ τοῖς ἡμετέροις μάλιστα θεολόγοις πιστευτέον ἐν πνεύματι θεοῦ λέγουσιν* — folgt Orthod. fid. L. VIII, c. X, p. 218. s.

Nikolaos beruft sich ferner in der „Widerlegung des Proklos", wie auch sonst in seinen theologischen Schriften, was ich vielfach hervorgehoben habe [2]), fort und fort auf Dionysios den Areopagiten. Ob dieser aber schon in des Prokopios Schrift erwähnt wurde, wagt Russos (S. 67) nicht mit Sicherheit zu behaupten. Wenn wir S. 150 (Bömel) die bekannte und von den Jüngeren so oft gebrauchte Wendung lesen: *ὅθεν μοι δοκεῖ ἀπὸ τῆς θεολογίας τοῦ μεγάλου Διονυσίου τά ὑψηλὰ καὶ οὕτως ἐξαίρετα κεκλοφέναι θεωρήματα ἐν Ἀθήναις ἐντυχὼν* (nämlich Proklos) *ταύτῃ*: so hätten wir damit ersichtlich Worte des Prokopios über Proklos. Wenn aber in der oben mitgeteilten Entgegnung des Prokopios auf Proklos' 146. Kapitel sich Ausdrücke finden, wie *ἀνεκφοίτητα, πρωτοδότως, δευτεροδότως, ἀνατατικῶς*, die offenbar dionysisch sind und auch von Russos als solche nachgewiesen werden — hinzuzufügen wären den genannten als nicht minder sicher dionysisch (s. o.) *ὑπερφυής* und *ὑπερτελής* [3]) —, so ist es danach höchst wahrscheinlich, daß

---

1) *Ὁ θεολόγος* S. 206. 207. 208. 209. 210. 213. 214, *κατὰ τὸν θεολόγον Γρηγόριον* S. 302, *τὸν μέγαν ἐν θεολόγοις Γρηγόριον* S. 204, *ὁ περιώνυμος ἐν θεολόγοις Γρηγόριος* S. 199, *κατὰ τὸν θεῖον Γρηγόριον* S. 345 in Demetrakopulos' Bibliotheca ecclesiastica.

2) Byzantinische Zeitschrift I, S. 469.

3) Vgl. meinen Aufsatz über „Beron und Pseudo-Hippolytos" in Hilgenfelds Zeitschrift f. wiss. Theol. XXIX, S. 314 ff.

auch Prokopios schon Dionysios erwähnte und benutzte.

Ja, ich nehme keinen Anstand über die Wahrscheinlichkeit hinauszugehen und die Gewißheit zu behaupten auf Grund eben derselben Beobachtung, die ich bei den Anführungen des Gregorios gemacht habe. In seinen theologischen Schriften führt Nikolaos den von ihm in einigen derselben sehr stark benutzten (vgl. Byz. Zeitschr. I, S. 468—470) Dionysios — niemals mit dem Zusatz „den Areopagiten" — als *ὁ τὰ θεῖα πολὺς Διονύσιος* S. 235 und S. 279, *ὁ ἱερὸς Διον.* S. 228, *ὁ θεῖος Διον.* S. 236, *ὁ ἀποστολικὸς Διον.* S. 244 an, Ausdrücke, die in der „Widerlegung des Proklos" ebenso oder ähnlich lauten [1]). Wenn aber, der Bezeichnung *ὁ καθ' ἡμᾶς θεολόγος Γρηγόριος* (S. 218) entsprechend, S. 193 (*ὡς ἂν φαῖεν*) *οἱ καθ' ἡμᾶς θεολόγοι* genannt werden, der Ausdruck jedoch nur auf Dionysios' „Himmlische Hierarchie" Kap. 5 ff. bezogen wird, von dem dort die Rede ist, so werden wir, wie dort, schließen müssen, daß wir wiederum den Gazäer Prokopios vor uns haben, und daß wir um derselben Gründe willen, wie dort, auch alle anderen Stellen, wo Dionysios erwähnt wird, mit höchster Wahrscheinlichkeit gleichfalls für Prokopios in Anspruch nehmen dürfen.

Einige der in der „Widerlegung des Proklos" sich findenden Verweisungen auf Dionysios scheinen mir noch besonders beachtenswert. Wenn es dort S. 7 mit Bezug auf Dionysios heißt: *τούτῳ τοιγαροῦν τῷ θείῳ πατρὶ καὶ τοῖς κατὰ τοῦτον ἀληθινοῖς θεολόγοις, αὐτοῖς δὲ τοῖς αὐτόπταις τοῦ θεοῦ λόγου καὶ ὑπηρέταις καὶ ἡμεῖς ἑπόμενοι*, so sind natürlich mit den zuletzt erwähnten „Augenzeugen und Dienern des Worts" (Ev. Luk. 1, 2) die Apostel gemeint. Sie stehen aber in dieser Frage

1) Demetrakopulos, a. a. O. S. 6: *κατὰ τὸν μέγαν εἰπεῖν Διονύσιον*, S. 9: *ὁ ἱερὸς Διονύσιος*, S. 17: *τῷ μεγάλῳ Διονυσίῳ*, S. 25: *ὁ τὰ θεῖα πολὺς Διον.*, S. 30: *ὁ θεολογικώτατος Διον.*, S. 68: *ὁ τὴν θεολογίαν πολὺς Διον.*, S. 102: *ὁ θεῖος καὶ τὰ θεῖα πολὺς Διον.*, S. 147: *ὁ μέγας τοίνυν καὶ τὰ θεῖα πολὺς Διον.*, S. 150: *τοῦ μεγάλου Διονυσίου*, S. 170: *ὁ πολὺς τὰ θεῖά φησι Διον.*, S. 191: *ὁ θεῖος Διονύσιος.*

zurück hinter dem gewichtigen Theologen Dionysios, aus dessen Schrift „Von den göttlichen Namen“ Kap. 7, § 1 (vgl. 1, 1; 4, 11. 13) dort gerade eine Stelle angeführt ist. S. 25 treffen wir dasselbe Verhältnis: *ὁ τὰ θεῖα πολὺς Διονύσιος, ᾧ καὶ μᾶλλον πιστευτέον, ὡς καὶ τῷ θείῳ Παύλῳ, τῷ εἰς τρίτον οὐρανὸν ἀπαγέντι* u. s. w. mit Benutzung von 2 Kor. 12, 2. Ist es nicht auffällig, daß hier, wo Dionysios und Paulus dicht nebeneinander gerückt sind, keine Andeutung davon verlautet, daß, wie die christliche Überlieferung bald behauptete, Dionysios eben der Areopagite (Apg. 17, 34), der Schüler des Paulus sei? Vielleicht giebt die vorher schon erwähnte, auch von Russos (S. 67) angezogene Stelle (S. 150) einigen Aufschluß, in der es von Proklos heißt: *ὅθεν μοι δοκεῖ ἀπὸ τῆς θεολογίας τοῦ μεγάλου Διονυσίου τὰ ὑψηλὰ καὶ οὕτως ἐξαίρετα κεκλοφέναι θεωρήματα, ἐν Ἀθήναις ἐντυχὼν ταύτῃ καὶ τοῖς εὐσεβείας γεννήμασι τὰ πονηρὰ παραμίξας ζιζάνια, τὰ τῆς ἀθέου πολυθείας δόγματα.* Der Schriftsteller spricht hier die Vermutung aus, Proklos habe die erhabenen und besonders hervorragenden Gedanken seiner Lehre dem Dionysios entlehnt und habe dessen Theologie in Athen kennen gelernt. Also müssen die Schriften desselben, was von anderen und mir längst bewiesen, früher — ich denke über hundert Jahre früher — vorhanden und bekannt gewesen sein. Proklos, der, 412 geboren, in Alexandria gebildet war und dann lange in Athen lebte und lehrte, wo er 485 starb, konnte Dionysios' Schriften auch in Alexandria kennen lernen. Dies anzunehmen würde uns vielleicht näher liegen, da Dionysios sicher ein Ägypter ist. Wenn gerade Athen genannt wird, so scheint darin ein Hinweis auf den vom Apostel Paulus bekehrten Areopagiten Dionysios zu liegen. Ebenso gut kann freilich Athen auch deswegen genannt sein, weil Proklos, der so lange als Lehrer gerade in Athen wirkte, an diesem Mittelpunkte der gesamten philosophischen Studien des untergehenden Altertums wie an keinem anderen Orte des römischen Reiches die Möglichkeit hatte, mit den Werken und Gedanken des tiefsinnigen Religionsphilosophen bekannt zu werden. Mußten wir uns vorher dafür entscheiden, auch jene Worte als Eigentum des Prokopios in Anspruch zu nehmen, so

gewinnen dieselben nunmehr auch für die Dionysios-Frage eine erhöhte Bedeutung.

Als erster Zeitpunkt der ausdrücklichen Erwähnung der Schriften des Dionysios, und zwar mit dem Zusatz des Areopagiten, galt bekanntlich bisher das Jahr 533, wo dieselben bei einem Religionsgespräch zu Konstantinopel von Monophysiten als beweiskräftige Zeugen angerufen wurden. Schon Hipler[1]) wies auf einen Brief des Patriarchen Severos von Antiochien an einen Abt Johannes hin, in welchem, wie es scheint, Dionysios zuerst als Areopagite bezeichnet worden ist. Warum er ihn um 510 geschrieben sein läßt, ist nicht ersichtlich; im Hinblick auf die zuvor genannten Jahre des Patriarchats des Severos 512—519 ist der Brief sicher später anzusetzen. Viel wichtiger ist das zuerst von Gelzer in der Besprechung meiner „Ges. patrist. Untersuchungen" (Wochenschr. f. klass. Philol. 1892, Nr. 4, Sp. 97) verwertete Zeugnis, das in Zacharias' von Mytilene in syrischer Übersetzung erhaltener Kirchengeschichte (VII, 12 in Lands Anecdota Syriaca III, 228) sich findet. Dort heißt es bei Gelegenheit des Berichts über die 513 anzusetzende Synode von Tyrus vom Patriarchen Severos (nach Stickels Übersetzung): „Er las mit Verständnis auch in den hl. Schriften und deren Auslegungen von den alten Aufzeichnungen der Schüler der Apostel: Hierotheos und Dionysios und Titus, auch Timotheos und derer nach ihnen, Ignatios und Klemens und Irenäos und der Anhänger des Gregorios, Basileios und Athanasios und des Julius und der übrigen Häupter und Priester der rechtgläubigen Lehrer der hl. Kirche u. s. w." Es unterliegt keinem Zweifel, daß hier auf die Schriften des Dionysios geblickt wird, obwohl es feststeht, daß dieser „es strenge vermieden hat, auf einen persönlichen Verkehr und Umgang, der zwischen ihm und einem Manne aus der Apostelzeit stattgefunden hätte, hinzudeuten,

1) Hipler, Dionysius, der Areopagite (Regensburg 1861), S. 103, Anm. 1. Die Schreibung *Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγητικός* (soll heißen *Ἀρεοπαγιτικός*), die in jenem Brief sich findet, statt der Apg. 17, 34 und später gebräuchlichen *Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης*, giebt — dies gegen Hipler — zu Bedenken keine Veranlassung.

daß er, was sein Verhältnis zum Apostel Paulus insbesondere betrifft, einer persönlichen Berührung oder Zusammenkunft mit demselben niemals Erwähnung thut, geschweige denn, daß er die Rede auf den Areopag und die daran sich knüpfende Bekehrung irgendwie berühren sollte"[1]). Der Name des Dionysios als des Areopagiten wird von Zacharias nicht genannt. Ebenso wenig aber bezeichnet ihn als Areopagiten auch sein, wie es scheint, älterer Bruder Prokopios. Dieser tritt uns vielmehr jetzt als ein vielleicht gegen dreißig Jahre älterer Zeuge für Dionysios entgegen. Er hat seinerseits, das lag deutlich in der oben angeführten Stelle, diesen wohl für erheblich älter als Proklos gehalten und seine Schrift *Ἀντιρρήσεις εἰς τὰ Πρόκλου Θεολογικὰ κεφάλαια*, nachdem er, ungefähr 18—20 Jahre alt, etwa 484 sein Lehramt als Rhetor angetreten, höchst wahrscheinlich Ende der achtziger oder Anfang der neunziger Jahre geschrieben.

Blicken wir jetzt auf die letzten Bedenken Russos'. Er behauptet, Prokopios' Schrift liege uns bei Nikolaos nicht ganz unversehrt vor. Sicher bekämpft Nikolaos, so führt er (S. 68) aus, den Proklos vielfach unmittelbar und ausschließlich mit den Worten des Prokopios, wie in der oben angeführten Stelle, mehrfach jedoch hat er ihn ersichtlich gekürzt oder umgearbeitet und bedient sich eigener Worte, wie schon eine oberflächliche Prüfung zu zeigen vermag. Das sprachliche Gepräge der „Widerlegung des Proklos" scheint ihm im allgemeinen schwerlich an Prokopios heranzureichen, dessen Sprache von den berufensten Kennern, wie Johannes dem Sikelioten, Photios und Chorikios um ihrer attischen Feinheit willen gerühmt wird. Als festes Ergebnis aber werden wir aus diesen Erörterungen und Nachweisungen die Thatsache mit hinwegnehmen, daß Nikolaos' „Widerlegung des Proklos" ihrem Inhalte nach nicht dem 12. Jahrhundert angehört, zu dem sie in keiner Weise stimmen und ganz unbegreiflich sein würde, sondern daß sie aus dem Ende des 5. Jahrhunderts stammt, und zwar aus Gaza, wo die ihr zugrunde liegende, den Proklos bekämpfende Schrift verfaßt wurde, die uns als ein Werk des den andern beiden Proklos-

1) Hipler, Dionysius, der Areopagite, S. 31.

Bestreitern Äneas und Zacharias durchaus ebenbürtigen, wenn nicht überlegenen Prokopios von Gaza, von einigen, sicherlich aber nicht weitgreifenden Umarbeitungen und jüngeren Einschaltungen des Nikolaos von Methone abgesehen, im wesentlichen vollständig und wohlerhalten vorliegen dürfte.

Rezensionen.

1.

Hermann Gunkel, ao. Professor der Theologie in Berlin, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen. 1 und Ap. Joh. 12. Mit Beiträgen von Heinrich Zimmern, ao. Professor der Assyriologie in Leipzig. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1895. XIV u. 431 S. 9 ℳ.

Schon längst ist der babylonische Ursprung der sogen. biblischen Urgeschichte und neuerdings auch einiger anderer im Alten Testament vorausgesetzter Mythen hie und da gelegentlich behauptet worden. Aber erst das vorliegende Werk versucht diese These — und darin liegt seine epochemachende Bedeutung — in umfassendstem Zusammenhang nicht nur bezüglich Gen. 1 und zahlreicher damit verwandter Aussagen des Alten Testaments, sondern auch für Ap. Joh. 12 und die Parallelen in Kap. 13 und 17 nach exakter, wissenschaftlicher Methode zu beweisen.

Der Verfasser bezeichnet dieselbe als die religionsgeschichtliche im Unterschied von der litterarkritischen (richtiger: der einseitig litterarkritischen) Methode, die mit dem ältesten uns erreichbaren Beleg für einen Gedanken auch schon den Ursprung desselben entdeckt zu haben meint. Daß dies bei Mythen, um deren Erforschung es sich hier handelt, keineswegs zutrifft, leuchtet ohne weiteres ein und wird hoffentlich künftig nicht mehr geleugnet werden. Umgekehrt will aber

auch G. trotz des gegenteiligen Scheines, den seine allgemeinen Verdikte über die Litterarkritik erwecken könnten, gewiß nicht bestreiten, daß dieselbe in zahlreichen anderen Fragen (z. B. nach der Entwickelung des Kultus in Israel) in der That nicht nur ein sehr wichtiges, sondern das entscheidende Wort bereits gesprochen habe. Gleichwohl sollte sie auch auf diesen Gebieten nie vergessen, was G. ihr mit Recht, nicht als erster, so doch von neuem vorhält: „Die Welt besteht nicht nur aus Menschen, die Bücher schreiben und die sie abschreiben. Die moderne Kritik hat bisher die Bedeutung der mündlichen Tradition vielfach übersehen und ist allzu geneigt, bei jeder Berührung zweier Schriften auf litterarische Abhängigkeit zu schließen“ (58, 2).

Der Verfasser will nun die Vorgeschichte gewisser Mythen eben in jener mündlichen Überlieferung untersuchen, indem er nach etwaigen alten Zügen forscht, die in dem gegenwärtigen Bericht ohne Zusammenhang und aus dem Gedankenkreis des Berichterstatters nicht verständlich sind. Dieser alte Stoff wird dann von innertheologischen Beobachtungen aus als fremdartig und aus allgemeinen Gründen als babylonisch bezeichnet, um schließlich durch Vergleichung mit den betreffenden Urkunden als dies erwiesen zu werden. So sind G. selbst in mehrjährigem täglichen Verkehr mit seinem Freunde Zimmern, der jetzt dem fertigen Buch die babylonischen Texte und zahlreiche Anmerkungen beigegeben hat, seine Resultate erwachsen; dadurch, daß er sie in derselben Weise dem Leser vorlegt, führt er ihn Schritt für Schritt dem Ziele näher und ermöglicht ihm auf jedem einzelnen Punkte eine genaue Nachprüfung.

Trotzdem glaube ich mich hier in der Hauptsache auf ein Referat über die höchst interessanten und ungemein scharfsinnigen Untersuchungen des Verfassers beschränken zu sollen, da ich auf dem Gebiet des Alten Testaments kein fachmännisches Urteil besitze und auch betreffs der Apokalypse mich noch nicht entscheiden möchte, bevor G.s angekündigtes Buch über dieselbe erschienen ist. Zunächst scheinen mir, um dies schon hier vorauszuschicken, die betreffs der Apokalypse aufgestellten Behauptungen viel weniger einleuchtend, als die auf das Alte Testament bezüglichen, die auch von der von G. befolgten und demnächst ebenfalls ausführlicher zu begründenden

Verstheorie (doch vgl. schon Zeitschr. f. altt. Wiss. 1893, 223 ff.) ziemlich unabhängig sein dürften. Aber selbst, wo man nicht zustimmen kann, wird jeder, und nicht nur der Exeget, nicht nur der Theolog, sondern auch der Historiker und Gelehrte überhaupt, von dem Verfasser lernen, dessen Buch ein Muster vorsichtiger Untersuchung und zugleich gerechter Polemik ist.

G. beginnt damit, nach dem bereits erwähnten Prinzip in Gen. 1 nach älteren Zügen zu suchen und findet solche in dem Chaos, dem Brüten des Geistes über den Wassern, der Finsternis, die nicht von Gott geschaffen oder gut genannt wird, sondern von Anfang an da ist, so daß das Licht von Gott zu ihr hinzugeschaffen wird; ferner darin, daß die Erde auf Gottes Befehl Kräuter und Bäume aufsprießen läßt, daß die Leuchten des Himmels Tag und Nacht beherrschen sollen, daß Gott sich vor der Schöpfung des Menschen mit anderen Wesen berät und dieselbe dann nach seinem Bilde vollzieht; endlich sogar in dem: und siehe, es war sehr gut, in dem Gebot vegetabilischer Nahrung und der Feier des Sabbats durch Gott selbst. Daß die so erschlossene Tradition nicht in Israel entstanden sei, wird weiter zunächst aus der Ähnlichkeit der Kosmogonieen anderer Völker gefolgert, dann aber besonders aus der Anschauung, daß die Welt einst Wasser war. „Diese Anschauung ist nur deutlich in einem Lande, dessen Charakter große Ströme bestimmen: im Winter strömt Regen vom Himmel und vermischt sich mit den Wassern unten zu einem ‚Chaos‘; aber das Frühjahr bringt die Scheidung der Wasser oben und unten“ (15). So würde der Mythus in Babylonien völlig verständlich sein, zumal dorthin auch die übrigen alten Züge weisen, namentlich die Beurteilung des Lichts und der Gestirne als Herrscher. G. stellt also neben Gen. 1 die babylonische Kosmogonie, wie sie von Damascius und Berossus überliefert ist und durch die sogen. chaldäische Genesis, die Zimmern in neuer Übersetzung mitteilt, urkundlich belegt wird. Freilich ist der Unterschied zwischen beiden, wie G. selbst bemerkt, zunächst noch so groß, daß vorerst die Frage aufgeworfen wird, ob sich im Alten Testament außer Gen. 1 noch andere Berührungen mit dem babylonischen Schöpfungsmythus finden.

G. findet solche Jes. 51, 9; Ps. 89, 11; Hiob 26, 12 f. 9, 13, wonach Jahve in den Tagen der Vorzeit, bei der Schöpfung Rahab und den Drachen besiegte, wie im babylonischen Mythus Marduk die Tiamat (die vielleicht auch ribbu heißt — doch vgl. 418, 2) und ihre Helfer. Auf eine Variante dieser Erzählung, wonach Rahab nicht getötet, sondern nur „geschweigt" worden ist, weist Jes. 30, 7 hin, wo Ägypten „das geschweigte Rahab" heißt (vgl. auch Ps. 87, 4). Ähnlich wird Ps. 74, 13 f. Jahve gepriesen:

Du hast gespalten machtvoll das Meer;
Hast zerbrochen die Häupter der Drachen im Wasser.
Du hast zerschlagen die Häupter Leviathans;
Gabst ihn zum Fraß, zur Speise (lies לחם statt לעם) den Schakalen (?)

und Hiob 40, 25 ff. wird vorausgesetzt, daß Jahve den Leviathan mit Angel und Schnur gefischt, aber nicht getötet, sondern nur am Backenringe festgelegt habe; daß jener aber ein Wasserungeheuer sei, wird endlich noch durch Ps. 104, 25 f.; Hiob 3, 8 bestätigt. Weiterhin ist mit der Schilderung Leviathans Hiob 40 die des Behemoth verbunden, die beide IV. Esra 6, 49 (und Ap. Bar. 29, 4) ausdrücklich als Wesen der Urzeit bezeichnet werden (vgl. auch Ps. 68, 31). Schließlich wird Hiob 7, 12; Ps. 44, 20 auf die Fesselung bezw. Zermalmung des Drachen der Urzeit angespielt, der wohl auch Am. 9, 3 gemeint ist. In den zahlreichen anderen Stellen, die in ähnlicher Weise vom Meer reden, ohne indes die mythologische Vorstellung von Ungeheuern der Tiefe daneben zu stellen, handelt es sich freilich eben deshalb wohl nur noch um eine poetische Tradition; ebenso Jes. 59, 17 ff., was nach G. vielleicht an die Wappnung Marduks vor dem Kampf mit Tiamat erinnern solle. Aber auch abgesehen davon haben beide Mythen, der hebräische und babylonische, kaum „alle Hauptpunkte gemein" (113). Vollends Gen. 1 kann nur sehr mißverständlicherweise „die einzige vollständige Rezension des Mythus, die wir aus Israel besitzen" (119), heißen, wenn doch hier „die Poesie des Mythus bis auf geringe Reste verschwunden ist" (118). Sagt man dagegen richtiger, daß das Kapitel „im letzten Grunde auf den babylonischen Mythus zurückgehe" (117), der an anderen Stellen deutlicher nachklinge, so braucht man sich

in der That gegen diese Erkenntnis auch aus religiösen Gründen nicht zu sträuben. „Unerschütterlich bleibt die Überzeugung, daß in dem Werdegange der israelitischen Religion das Walten des lebendigen Gottes sich offenbare; unanfechtbar Recht und Pflicht des Religionshistorikers, diese Überzeugung an jedem Höhepunkte der Geschichte, wo sich die Aussicht nach allen Seiten hin öffnet, kräftig auszusprechen. Gen. 1 ist ein solcher Höhepunkt, ein Markstein in der Geschichte der Welt, ein Denkmal der Offenbarung Gottes in Israel." Daß der Verfasser übrigens diese Seite der Frage sonst (außer auf S. VI) nirgends hervortreten läßt, liegt wohl an seiner Themastellung; keinesfalls darf man behaupten, daß sie bei ihm fehle.

Endlich versucht G. in diesem ersten Teil seines Buches noch Zeit und Art der Übernahme des babylonischen Stoffs zu bestimmen. „Das absolut sichere Datum ist der terminus ad quem, die Zeit des PC, also etwa 500 v. Chr." (121). Aber nach dem Exil ist nun zwar babylonische Kultur und Mythologie vielfach eingeströmt, wie namentlich Sach. 1—8 beweist. Der Schöpfungsmythus indessen muß bereits eine lange Geschichte in Israel gehabt haben, bevor er Gen. 1 schriftlich fixiert wurde. So kann er auch nicht im Exil aufgenommen worden sein, da schon Deuterojesaja 45, 7. 18^b die Tradition von Gen. 1 als uralt kennt und weiterführt, mehrfach gegen die babylonische Theogonie polemisierend. Wir werden also in die vorexilische Zeit verwiesen und könnten mit Budde, Kuenen, Kosters zunächst an das Jahrhundert von 730—630 denken. Aber die damals von J^2 zuerst aufgezeichnete Noahsage muß ebenfalls bereits vorher in Israel eine Geschichte gehabt haben, in der das Polytheistische der babylonischen Hasisatrasage ganz und gar verschwunden ist. Dazu kommt, daß wir unsere Sagentradition aus der Hand von Prophetenschülern besitzen, die einen eben erst eingewanderten babylonischen Mythus sicher nicht aufgenommen hätten. So werden wir, meint G., auch von hier nach vorwärts verwiesen, auf die Epoche nach der Einwanderung Israels in Kanaan und die ältere Königszeit. Daß um 1400 in Kanaan babylonische Kultur herrschte, ist nun aber durch den sogen. Tell-Amarna-Fund, das Archiv Amenophis III., gewährleistet und auch deshalb wahrscheinlich, da der alte Israelit babylonisches Maß, Gewicht und

Geld gehabt hat, da ferner das eherne Meer, die zehn Tempelleuchter und die Keruben (doch vgl. 131, 1) aus Babylonien stammen. So wird auch der Schöpfungsmythus schon damals eingedrungen sein, wenngleich der Schöpfungsgedanke erst durch Deuterojesaja die gewaltige Bedeutung bekommen haben dürfte, die ihm von da an eignet. Daß er schon in prophetischer und vorprophetischer Zeit vorhanden war, beweist Jer. 27 und Gen. 2, sowie 1 Kön. 8, 12, während das Alter des babylonischen Schöpfungsmythus in Israel einmal aus Jer. 4, 23 ff. und Jes. 17, 12 ff., sodann aus der Anspielung Jes. 30, 7 folgt; das Argument aus den sieben Ungeheuern auf dem Postament des siebenarmigen Leuchters am Titusbogen dürfte in der That alles andere als sicher sein (vgl. auch VIII). Aber auch so ist der Beweis erbracht, daß in Israel seit sehr (wenngleich vielleicht nicht so) alten Zeiten ein Schöpfungsmythus existierte, der höchst wahrscheinlich aus Babylonien stammte.

Wenden wir uns hierauf zu dem zweiten Teil des G.schen Buches, so sucht derselbe zunächst die Vischersche These zu erhärten, Apok. 12 sei nichtchristlichen Ursprungs. Berichtet es doch von den Nachstellungen, die der Christus, während er im Himmel geboren wird, durch einen ungeheueren Drachen erfährt und von der Errettung des eben geborenen Kindes zu Gottes Thron, während Jesus nach der evangelischen Überlieferung nicht im Himmel, sondern auf Erden geboren und nicht als neugeborenes Kind zu Gottes Thron entrafft, sondern, nachdem er etwa dreißig Jahre auf Erden gelebt hatte, zu Gott erhöht worden ist. Ebenso große Schwierigkeiten macht es, die Mutter des Christus zu deuten. Dazu kommt endlich und vor allem, daß sich auch der Zweck des ganzen Kapitels bei christlicher Abfassung schlechterdings nicht begreifen läßt. Denn was soll eine solche Schilderung vergangener Dinge in einer Apokalypse, deren Zweck es ist, die Zukunft zu enthüllen? Es handelt sich doch hier nicht darum, durch Schilderung vergangener Ereignisse in der Form der Weissagung für die eigentlichen Weissagungen betreffs der Zukunft Glauben zu erwecken; denn daß ein Christ von Jesu Schicksal erzählen kann, das reißt niemand zur Bewunderung hin; das ist völlig selbstverständlich. Auch kann das Kapitel nicht nach Analogie von Dan. 2, 32. 4, 7 ff. als Einleitung zu dem

folgenden betrachtet werden. Denn dort werden gegenwärtige Verhältnisse nur deshalb geschildert, damit das Subjekt, dessen zukünftige Schicksale in Betracht kommen, deutlich erkennbar werde; das ist aber hier keineswegs der Fall. Endlich ist auch nicht wie Hen. 85 ff. eine Ungeschicklichkeit des Schriftstellers anzunehmen, der aus Versehen seinen Seher Vergangenes prophezeien läßt. Denn das ist nur verständlich, wo es sich um Pseudonymie handelt. Aber davon ist hier keine Rede. Und sollte wirklich der Verfasser von Apok. 12 sogar vergessen haben, daß er eigentlich schon nach Jesus lebte?! So kann das Kapitel nicht von einem Christen stammen, obwohl es ein solcher sich angeeignet und überarbeitet hat. Daß es aber im Judentum möglich war, wird schon durch die Parallele Jer. Berachot fol. V, cap. 1 über allen Zweifel erhoben; deutet doch auch der hebraisierende Charakter der Sprache auf diesen Ursprung hin.

Gleichwohl scheint die entgegengesetzte Beurteilung des Kapitels durch die gegenwärtig allein als wissenschaftlich geltende zeitgeschichtliche Erklärungsmethode der Apokalyptik gefordert zu werden und ist also nur im Zusammenhang mit dieser zu widerlegen. Das darauf bezügliche Kapitel scheint mir das wichtigste und zugleich einleuchtendste in dem ganzen Buch zu sein; hier wird zum erstenmal, was schon andere gefühlt und gelegentlich angedeutet hatten, ausführlich bewiesen, daß nämlich die zeitgeschichtliche Erklärung ebenso wie die kirchen- (und reichs-)geschichtliche zu verwerfen sei. Dabei versteht G. unter zeitgeschichtlicher Erklärung diejenige, welche von der Annahme ausgeht, der Apokalyptiker habe in seiner Schrift die Ereignisse seiner Zeit und die Erwartungen, die sich aus der Zeitlage ergaben, in allerlei Bildern dargestellt. An zahlreichen Beispielen wird gezeigt, wie willkürlich und unzutreffend alle diese Deutungen sind, mag man nun einzelne Züge, die mitten in phantastischen Schilderungen stehen sollen, oder vorausgesetzte Situationen, oder endlich Gesichte selbst zeitgeschichtlich deuten. Auch die Erklärung von Zukunftsschilderungen aus bestimmten geschichtlichen Anlässen — in welcher Modifikation die zeitgeschichtliche Erklärung früher z. B. Ewald und Düsterdieck, jetzt Schmiedel und Spitta (vgl. auch Urchristentum I, 135 ff.) vertreten — weist G. an einigen Beispielen, so dem fabelhaften Reiterheer Apok. 9, 13 ff., den furcht-

baren Heuschrecken 9, 1 ff. und den froschgestalteten Dämonen 16, 13 ff. als unmöglich nach. Weniger dürfte ihm das betreffs der 2 Thess. 2 begegnenden Vorstellung vom ἄνομος gelungen sein, der gewiß nicht auf Caligula oder gar Nero zu deuten ist, aber doch, wie nach dem Muster des Antiochus Epiphanes, so auch nach dem Caligulas gedacht worden zu sein scheint (vgl. auch Spitta 136; Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte 306). Denn daß der Antichrist sich in den Tempel Gottes setzen werde, das hat noch nicht an Jes. 14, 13 ff. Dan. 6, 7. Jud. 3, 8 oder auch Ez. 28, 2; Dan. 11, 36, woran andere erinnern, eine Analogie, sondern nur an dem bekannten Attentat des Cajus, das ja auf die Juden einen ungeheuern Eindruck machte. Wie die künftige ἀποστασία mit immer neuen Farben geschildert wurde, indem jeder Greuel der Gegenwart von der Zukunft in potenzierter Gestalt erwartet wurde, so auch ὁ τῆς ἀποστασίας ἄνθρωπος, wie Justin sagt. Und wie in jener Erwartung die verschiedensten Züge neben einander her gingen (vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes² II, 440 f. 448), so konnte auch der Antichrist so gut als der Christ (vgl. namentlich Ps. Sal. 17) zugleich als politische und religiöse, bezw. antireligiöse Größe vorgestellt werden. Mithin kann von 2 Thess. 2, 9 f. aus nicht gegen jene im weiteren Sinne zeitgeschichtliche Deutung des Zuges V. 4ᵇ argumentiert werden. Daß die Thessalonicher aber zum andern vom κατέχον erst durch den Brief erfahren hätten, ist offenbar eine ungenaue Ausdrucksweise: sie kannten es in abstracto schon früher; in concreto aber haben sie es erst vor kurzem dadurch kennen gelernt, daß dem bereits wirksamen μυστήριον τῆς ἀνομίας erst noch einmal Einhalt gethan wurde. Andere Beispiele von solcher zeitgeschichtlichen Deutung der Tradition, die G. selbst annimmt, werden wir später kennen lernen.

Zunächst sucht er zu beweisen, daß Apok. 12 auch nicht jüdischen Ursprungs sein kann. Er zeigt, daß die von den verschiedenen Exegeten angeführten alttestamentlichen Stellen, an die es sich anlehnen soll, zur Erklärung des Bildes, das ja auch keineswegs wie Mosaikarbeit aussieht, nicht zureichen. Sucht man aber den Gedanken nachzuweisen, den der Apokalyptiker durch das aus dem Alten Testament geschöpfte Material habe illustrieren wollen, so

gerät man in die Gefahr, aus seinen Bildern Ideen herauszulesen, die entweder in ihrer abstrakten Gedankenblässe in so schreiender Diskrepanz zu der bunten Fülle des apokalyptischen Bildes stehen oder jedenfalls von so andersartiger Haltung sind, daß sich schwer begreifen läßt, wie der Apokalyptiker, um diese Ideen auszumalen, gerade zu solchen Schilderungen gekommen sei. Noch entscheidender spricht gegen solche Auffassungen der Umstand, daß doch dann der Verfasser gar keine Garantie für die Berechtigung seiner Erwartungen gehabt hätte und selbst nicht daran glauben konnte — wenn ihm nicht die Tradition die Wahrheit derselben verbürgte. Zu demselben Resultat führt aber auch eine ähnliche Untersuchung des Kapitels, wie sie früher für Gen. 1 angestellt wurde, die Prüfung der Erzählung auf etwaige Spuren ihrer Vorgeschichte. Solche liegen da vor, wo der Zusammenhang fehlt, so zwischen der Entrückung des Christkindes V. 5, und dem Kampf im Himmel V. 7, zwischen dem Sturz des Drachen auf die Erde V. 9, und seiner schließlichen Besiegung durch Christus Kap. 19. Ferner versteht man nicht, warum das Weib vor dem Drachen in die Wüste flieht 16, 6. 13, warum dieser ein Drittel der Sterne des Himmels wegfegt V. 4, warum er überhaupt das Kind verschlingen will u. s. w. Dazu enthält die Erzählung neben konkreten mehrere so abgeblaßte Züge, daß man annehmen muß, sie sei durch denselben Umstand, der den Zusammenhang des Ganzen verwischte, auch verdunkelt worden. Ferner weist auf Tradition die Zahl 1260 Tage V. 6, die mit keiner der danielischen Berechnungen stimmt, sowie das Herunterwerfen der Sterne V. 4, das Dan. 8, 10 auf Antiochus Epiphanes bezogen wird, während sich die Bezeichnung des Messias als Sohn des Weibes Hen. 62, 5, oder gar die jüdische Erwartung der חבלי המשיח und die Vorstellung von der ἡλικία Χριστοῦ m. E. kaum durch unser Kapitel erklärt. Immerhin muß eben hier eine Tradition und zwar eine Tradition mythologischen Ursprungs, also eine außerjüdische Tradition zugrunde liegen.

Bevor aber G. diese Behauptung näher begründet, untersucht er wiederum, ob und was für fremde Religionen auf das Judentum eingewirkt haben. Er weist mit Recht die von Dieterich behauptete direkte Abhängigkeit unseres Kapitels von dem Apollomythus und

des Henoch von griechischer Mythologie als aus allgemeinen Gründen unwahrscheinlich ab und führt das apokalyptische Material bei Sacharja, Daniel, Henoch und Johannes vielmehr auf babylonische oder persische Einflüsse zurück. Daß erstere überhaupt im späteren Judentum wirksam waren, soll zunächst aus der Analogie des Griechentums der hellenistischen Zeit, des Gnostizismus, Manichäismus und Mandäismus erwiesen werden, obwohl doch alle diese anders dazu standen, als im großen und ganzen das Judentum. Ja, dürfte ihm eine direkte Anlehnung an die babylonische (ebenso wie an die griechische) Religion nicht noch viel unmöglicher gewesen sein, als der prophetischen und exilischen Zeit, für die sie G. oben leugnete? Die sieben Geister, Leuchter, Feuerfackeln, Engel, Augen und Sterne des Lamms mögen immerhin in letzter Linie auf Gestirndienst zurückgehen; daß mit demselben erst das Judentum in der Weise sich auseinandergesetzt hätte, daß es behauptete, diese Geister seien dem Gott Himmels und der Erde unterthan, ist mir ganz unwahrscheinlich. Denn weshalb hat es dann nicht auch die griechischen Götter als untergeordnete Geister gedacht, statt sie zu Menschen zu degradieren, wie G. selbst zeigt? Desgleichen scheinen die 24 Ältesten der Apokalypse allerdings mit den 24 Sterngöttern der Babylonier, *οὓς δικαστὰς τῶν ὅλων προσαγορεύουσιν*, zusammenzuhängen; aber erst im Judentum können sie nicht eingedrungen sein. Und wenn endlich die Estherlegende wirklich auf einen babylonischen Mythus zurückgehen sollte, so hätte denselben das Judentum, wie es sich gerade in dieser Schrift spiegelt, sicher nicht neu aufgenommen. Begegnen uns also im Judentum mythologische Züge, so werden dieselben früher eingedrungen sein. Dagegen spricht nach dem oben bemerkten nicht, daß sie früher nicht ausdrücklich bezeugt sind; dafür spricht vielmehr, daß sie bereits innerhalb Israels eine längere Geschichte gehabt zu haben scheinen. Dürfte doch zumeist der ursprüngliche Sinn jener mythologischen Züge überhaupt nicht mehr deutlich gewesen sein; so wenig, wie einem modernen Märchenerzähler, der einen blonden Königssohn auftreten läßt, dabei noch der Sonnengott vor Augen steht. Solche unbewußte Verwendung eines Mythus möchte ich nun aber nicht nur in dem Traum des Mardochaios in den Zusätzen zu Esther

und der Geschichte vom Drachen zu Babel finden, sondern auch Dan. 7 und Apok. 13. 17. Denn so gewiß hier mythologische Anschauungen nachklingen, so unwahrscheinlich ist es, daß die betreffenden Verfasser sie noch als solche erkannt oder gar erst aufgenommen hätten. G. selbst weist ja darauf hin, daß die vier Reiche, durch Hörner dargestellt, schon Sach. 2 vorkommen, um dann Dan. 2. 7. 8 in verschiedener Weise zeitgeschichtlich gedeutet zu werden; also ist die Anschauung nicht erst im Judentum eingewandert. Und wie wenig der ursprüngliche Sinn des Mythus damals noch deutlich war, erhellt daraus, daß Apok. 17, 15 die großen Wasser auf die Völker und Nationen gedeutet werden. Dann aber ist es schon deshalb sehr unwahrscheinlich, daß das Zahlenrätsel 13, 18 תהום קדמוניה bedeuten solle; ganz abgesehen davon, daß mit dieser Erkenntnis, die übrigens ebenso wenig wie 17, 8 versteckt zu werden brauchte, den Heiligen in keiner Weise gedient war. Ebenso unmöglich sind freilich die älteren Deutungen auf Cajus, Nero oder Hadrian, da es sich nicht um den Namen eines Hauptes, sondern des Tieres handelt; das ist aber das römische Reich, das daher auch irgendwie in der Zahl 666 gefunden werden muß.

Haben wir bisher in Apok. 13 und 17 keine dem Verfasser noch als solche bewußte mythologische Züge entdecken können, so erst recht nicht in Kap. 12. Daß der Drache allerdings ursprünglich eine mythologische Größe gewesen sei, hat Ed. Meyer (Beilage zur Allgemeinen Zeitung, 13. Dez. 1894) auch noch auf einem weiteren Punkte wahrscheinlich gemacht; aber zur Zeit der Apokalypse wußte wohl kein Mensch mehr davon. Sollte vollends jene im Talmud aufbewahrte ähnliche Erwartung schon auf Matth. 2 eingewirkt haben, was Baldensperger (Das Selbstbewußtsein Jesu [2] 138 ff.) nicht als unmöglich erwiesen hat; sollte m. a. W. jener Zug schon um den Anfang unserer Zeitrechnung zur jüdischen Messiastheologie gehört haben, so müßte er sicher schon längst eingewandert gewesen sein. Dann ist aber auch sein letztlich vielleicht babylonischer Ursprung bestenfalls eine interessante Kuriosität, ähnlich dem gleichen Ursprung des Heiligenscheins oder Brautkranzes. Immerhin würde auf diese Weise Apok. 12 endlich wenigstens etwas verständlicher, nachdem erst vor kurzem Schmiedel (Theol. Zeitschr.

a. d. Schweiz 1894, 221) eingestanden hatte, daß über dieses Kapitel überhaupt noch nichts Haltbares gesagt worden sei. Daß sich aber von hier aus auch jene oben (S. 627) angeführten Anschauungen erklärten, muß ich durchaus bestreiten; G. dürfte hier einmal der Versuchung nachgegeben haben, die jeder, der einmal eine neue These zu vertreten gehabt hat, kennt, der Versuchung nämlich, für dieselbe möglichst viele und so auch schwächere Beweise zu suchen, die den Eindruck der stärkeren doch nur abschwächen. Desto vorsichtiger ist er wieder in der Erklärung der eschatologischen Wendung des Schöpfungsmythus, die sich seit dem Exil findet, aber doch nur als wahrscheinlich babylonisch bezeichnet wird. Hier liegen noch die größten Rätsel vor, auf die aufmerksam zu machen auch schon sehr verdienstlich ist. Wir würden die Bibel besser verstehen lernen, wenn wir uns erst einmal ehrlich klar machten, was wir jetzt noch nicht verstehen. Freilich gäbe das ein langes Register.

Halle a. S. Lic. Dr. Carl Clemen.

Druck von Friedrich Andreas Perthes in Gotha.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. E. Achelis, D. W. Beyschlag, D. P. Kleinert und D. H. Schultz

herausgegeben

von

D. J. Köstlin und D. E. Kautzsch.

Jahrgang 1895, viertes Heft.



Gotha.

Friedrich Andreas Perthes.

1895.

Abhandlungen.

1.

Die metrische Beschaffenheit des Buches Hiob [1]).

Eine Studie

von

Prof. Dr. Julius Ley in Kreuznach.

Das jetzige Buch Hiob enthält nach der authentischen Angabe am Schlusse desselben 1070 Verse. In metrischer Beziehung kommen von diesen außer Betracht die prosaischen Verse: Kap. 1 = 22, Kap. 2 = 13, Kap. 32 = 5, Kap. 42 = 11, ferner 24 Überschriften, in Summa 75 Verse; es bleiben demnach 995 poetische Verse. Da aber unter diesen mehrere Doppelverse vorkommen, welche im M. T. nur für einen zählen, als Kap. 7, 20. 21; 11, 6; 16, 4; 31, 35; 37, 12; 42, 3, so kann man die runde Zahl 1000 für die poetischen Verse als zutreffend bezeichnen.

1) Unter diesen befinden sich 64 dreigliedrige Langverse, d. h. Verse, welche aus drei Abschnitten mit je drei Hebungen (Accenten) bestehen, welche zu dem Irrtum führten, daß als Einheit der Vers- und Strophenbildung nicht der massorethische Vers, sondern der

---

1) Trotz mancher Bedenken gegen die im vorliegenden Aufsatze durchgeführten metrischen Theorieen haben wir denselben doch im Hinblick auf allerlei beachtenswerte Aufstellungen, die er enthält, unseren Lesern nicht vorenthalten wollen. Die Redaktion.

Stichos oder Halbvers zugrunde gelegt werden müsse, so Merx, Delitzsch, Dillmann u. a. Allein eine nähere Betrachtung solcher Verse beweist gerade das Gegenteil, daß nämlich, wenn nach Stichen gezählt wird, die Konformität der Verse und Abschnitte oder Strophen zerstört wird. Denn 30 bis 31 derselben finden sich am Schlusse von Abschnitten, die sich aus dem Sinn ergeben: (3, 9?); 4, 16; 5, 5; 6, 4. 10; 7, 4. 11; 9, 24; 10, 3. 17; 11, 20; 12, 6; 14, 12. 19; 18, 4; 19, 12. 27; 20, 23; 24, 12. 15. 20; 26, 14; 28, 3. 28; 29, 25; 30, 15; 31, 34; 34, 33; 36, 7; 37, 21; 39, 25, und etwa 11 zu Anfang der Abschnitte: 3, 6; 10, 1; 14, 7; 21, 17; 24, 5. 18; 30, 12; 33, 15. 23. 26; 36, 16. Werden die betreffenden Abschnitte nach Stichen gezählt, so wird, wie die nachfolgende Analyse zeigt, die Zahl derselben durch die Langverse nicht nur eine ungerade, sondern die Abschnitte erhalten auch dadurch eine Abweichung von den anderen, sie werden unregelmäßig. Es liegt daher die Vermutung nahe, daß diese Langverse als ein metrisches Hilfsmittel zur Bezeichnung des Schlusses oder des Anfanges der Abschnitte gebraucht wurden, wie ähnlich im Nibelungenlied der letzte Halbvers der Strophe zu gleichem Zwecke um eine Hebung verlängert ist. Was in der Nibelungenstrophe zu regelmäßiger Ausbildung gelangt ist, das hat hier ein gleiches Bedürfnis wenigstens teilweise geschaffen. Dieses hat bereits Leutwein (Theorie von der biblischen Verskunst. Tübungen 1773) zum Teil erkannt; vgl. Leitfaden der Metrik. Halle 1887. S. 18 Anm.

Außer den genannten Langversen kommen solche paarweise vor: Kap. 3, 4—5; 12, 3—4; 14, 13—14; 16, 9—10. 12—13; 20, 25—26; 24, 13—14; 28, 2—3; 32, 11—12; 33, 26—27; 34, 19—20, in Summa 22 Verse. Diese beweisen, daß der Dichter ein feines Gefühl für Konformität der Verse hatte, und wenn ihm einmal für seinen Gedanken ein Langvers nötig war, so bemühte er sich, auch den nachfolgenden der Symmetrie wegen ihm gleich zu gestalten; aber nichtsdestoweniger rechnete er zwei Langverse für gleich mit drei gewöhnlichen sechstonigen, so daß nur bei solcher Zählung das Gleichmaß der Abschnitte wieder hergestellt wird. Möglich ist es ja, daß ursprünglich die Halbverse (Stichen)

untereinander statt nebeneinander geschrieben worden sind, so daß sich in diesem Falle für das Auge wenigstens nichts Abweichendes zeigte.

In der Mitte der Abschnitte kommt ein Langvers Kap. 15, 28 vor, der aber auch aus anderen Gründen sehr verdächtig erscheint und auch thatsächlich die Konformität der Strophen stört; vgl. die Analyse daselbst; ein anderer in Kap. 24, 24 in einem Kapitel, das vielfache Störungen erlitten hat; vgl. daselbst.

Gegen die Annahme von Stichen als Grundlage für den Perioden- oder Strophenbau zeugen besonders die zahlreichen dreigliedrigen sechstonigen Verse; sie gehören meist zu den schönsten und ausdrucksvollsten, als 8, 18 (S. 649); 9, 21; 13, 13; 17, 1. 11; 30, 8. 13; 33, 24; 36, 12; 39, 12; 41, 4; teilweise gehören dahin: 4, 19?; 7, 16; 8, 18; 12, 5; 24, 5. 20; 28, 28 (vgl. Analyse und Grundzüge der Metrik, S. 50, § 8). Werden solche Verse nach Stichen gezählt, so erscheinen diese im Vergleich mit den gewöhnlichen nicht nur zu winzig, sondern zerstören auch vollständig die Konformität der betreffenden Abschnitte, während nach Hebungen gezählt, sie ihren Ausgleich im Verse selbst finden. Da nun der Parallelismus unbestreitbar zum Wesen der hebräischen Poesie gehört, und die parallelen Abschnitte einander bedingen und unzertrennbar erscheinen, so wird man von vornherein voraussetzen, daß erst beide zusammen einen vollen Vers bilden und die Grundlage für die Strophenbildung abgeben. Es kommen hierfür noch andere Beweise hinzu.

2) Außer den genannten Langversen kommen noch in Betracht die **Klagelied**verse. Die Eigentümlichkeit derselben glaubte ich (Grundzüge der Metrik S. 52) dadurch bezeichnen zu können, daß der sich erhebende Klagelaut im ersten Hemistich ermattend in dem zweiten kürzeren sich senkt. Sie zählen im ersten Hemistich gewöhnlich drei, seltener [1]) vier Hebungen, im zweiten zwei bezw. drei Hebungen; sie kommen nur paarweise vor.

1) Diese Erweiterung meiner ursprünglichen Annahme verdanke ich Prof. Buddes Abhandlung: Das hebräische Klagelied. Zeitschr. f. d. alttest. Wissensch. Jahrg. 1882.

Im Buche Hiob sind diese Verse schon an ihrem Inhalt zu erkennen, als: Kap. 1, 21 (doppelt); 3, 21—26; 7, 21 dopp.; 10, 9—10; 14, 16—17; 16, 15. 16 (doppelt); 23, 16—17; 30, 16—17. 18—19 (bei richtiger Betonung); 37, 1—4 (b. r. Bet. s. Anal.) = 24 Verse. — Auch diese beweisen, daß der Stichos für sich nicht als ein voller Vers angesehen werden kann.

3) Von diesen verschieden sind die fünftonigen Verse, welche in der ersten Vershälfte drei, in der zweiten zwei Hebungen zählen. Da sie meistenteils am Schlusse eines Abschnittes vorkommen, so bestätigen sie die Annahme (Grundzüge S. 51, § 9), daß die Verkürzung des Verses als eine Art Katalexis zur Bezeichnung des Schlusses eines Abschnittes diene, so Kap. 6, 27; 11, 9; 15, 6; 18, 7; 21, 11?; 27, 7; 30, 27; 31, 4; 32, 14?; 33, 14; 34, 9; 36, 33; 38, 38; 39, 22; 40, 5; 41, 9. 17. 25; 42, 6, ungefähr zwanzigmal. Etwa dreimal treten solche Verse zu Anfang der Abschnitte ein, als 34, 21?; 38, 2; 40, 4, ein- oder zweimal in der Mitte 34, 35; 36, 3?, für welche sich kein Grund angeben läßt.

4) Es sind außerdem noch die achttonigen (Octameter) zu beachten, von denen etwa 12 zweigliedrig, 6 dreigliedrig sind. Letztere finden sich fast nur am Schlusse der Abschnitte, als 15, 13; 17, 10; 30, 3; 34, 37; 38, 41, und nur 40, 15 zu Anfang; von ersteren finden sich 5 am Schlusse der Abschnitte Kap. 9, 4 (m. r. Bet.); 10, 12 (m. r. Bet.); 14, 3; 29, 4; 38, 11, und 7 zu Anfang: 3, 17; 4, 2; 12, 7 (m. r. Bet.); 15, 20; 27, 5. 13; 34, 34, welche also ebenfalls zur Kategorie der Merkmale für den Schluß oder den Anfang der Abschnitte gerechnet werden dürften. In der Mitte der Abschnitte fand ich nur zwei derartige Verse Kap. 15, 23; 19, 21, von denen der letztere nach der Lesart der LXX, welche das Anfangswort nicht wiederholt, als ein sechstoniger gelesen werden kann. Der erstere scheint durch eine erklärende Glosse korrumpiert zu sein; vgl. die Anal. das. — In einigen kurzen viertonigen Versen mit zwei Abschnitten scheint eine Prägnanz des Ausdrucks beabsichtigt zu sein, vgl. 6, 16; 7, (14?) 18; 10, 6?; 40, 24 (Schlußvers). 29?; in vielen scheinbar abweichenden Versen wird durch richtige Betonung das Gleichmaß der

Tonsilben in den beiden Abschnitten wieder hergestellt. Eine gewisse Licenz wird man einer accentuierenden Sprache einräumen müssen, wie man sich aus den sorgfältigsten Dichtungen unserer eigenen Klassiker überzeugen kann. Die massorethische Accentuation hat diese Licenz im Dienste der Recitation und Kantillation sogar oft mißbraucht, obwohl sie im großen und ganzen einer richtigen Tradition folgte, vgl. Grundzüge der Metrik, S. 10 ff. und 30

5) Will man aber alle die genannten abweichenden Verse: die dreigliedrigen Langverse (64), die Klageliedverse (24), die fünftonigen Schlußverse (20), die achttonigen (19), die viertonigen (6) in Summa = 134 als unregelmäßige ansehen — was meines Erachtens nicht zugegeben werden kann —, und füge man noch als vielleicht übersehene der geraden Zahl wegen noch 16 hinzu, so daß die Zahl derselben 150 beträgt, so bleiben noch 850 Verse übrig, die einer unbefangenen Kritik als regelrechte sechstonige Verse erscheinen. Die meisten derselben bestehen aus zwei Abschnitten mit je drei Hebungen; aber außer den oben genannten dreigliedrigen mit je zwei Tonsilben kommen auch zweiteilige mit vier Hebungen im ersten Abschnitt und zwei im zweiten vor, als: (4, 5); 6, 3; 8, 21 (l. ōd.); 9, 9; 11, 6[a]; 12, 10; 16, 19; 20, 20; 21, 25. 29; 24, 19; 29, 4; 30, 16. 17; 31, 13. 23. 35 (wiederholt); 33, 1; 34, 27; 35, 15; 36, 13. 29, seltener mit zwei Hebungen im ersten Abschnitt und mit vier im zweiten, als: 11, 6 (doppelt mit Emend.); 13, 16; 20, 17; 33, 3; 35, 14; 41, 20.

6) In der Accentuation muß die metrische stets von der massorethischen abweichen, wo diese offenbar ganz verkehrt, sich selbst widersprechend ist und nur der schablonenartigen Recitation dient. Hierfür glaube ich ausreichende Belege in den „Grundzügen der Metrik“ (S. 24 ff.) gegeben zu haben.

Für das Buch Hiob nur einige Beispiele.

Die Partikel לֹא und וְלֹא, welche unzähligemal vorkommt, kann für sich allein **metrisch** nie betont werden, wenn nicht die regelmäßige Versbildung zerstört werden soll; nur wenn eine unbetonte Partikel vorangeht, **kann** sie betont werden, in Kap. 6, 21 ist sie in der Bedeutung „nichts“ betont. Nach der massorethischen

Accentuation ist sie bald betont, bald nicht betont, ohne Rücksicht, ob die vorangehende oder nachfolgende Silbe betont oder nicht betont ist, oft in demselben Kapitel oder gar in demselben Verse; man vergleiche z. B. Kap. 7, 7. 8. 9. 10. 11. 16. 19. 21, viermal betont und fünfmal unbetont, in Kap. 9 sogar neunmal betont und siebenmal unbetont, und so fast überall. Daß nach metrischer Accentuation diese Partikel notwendigerweise unbetont bleibt, giebt schon allein den Beweis ihrer Richtigkeit.

Die Partikel הֵן leidet metrisch keine Bedeutung, so Kap. 8, 19. 20; 9, 11. 12; 12, 14. 15; 13, 1. 15; 21, 27; 23, 8; 24, 5; 25, 5; 26, 14; 27, 12; 28, 28; 33, 10. 29; 36, 5. 22. 26. 30; 40, 23; 41, 1. Nur in den beiden fast identischen Versen 4, 18; 15, 15 verlangt das Metrum die Betonung derselben, vielleicht weil mehrere unbetonte folgen, oder sie bilden eine Ausnahme, da man manche unregelmäßige Verse in einer so großen Dichtung von vornherein voraussetzen kann. In der massorethischen Accentuation zeigen sich überall Widersprüche. Bald wird die Partikel betont, selbst vor einer betonten, wie Kap. 23, 8, bald nicht betont, selbst vor einer nichtbetonten, wie 13, 15; 33, 29; 36, 30; 40, 1.

Das Wort אֲשֶׁר muß nach dem Metrum überall betont werden, so 3, 23. (s. o. S. 638) 25; 5, 5; 9, 5. 15. 17; 12, 10; 15, 18; 22, 15. 16; 27, 11; 30, 1; 34, 19. 27; 36, 24, 28; 37, 12. 17; 38, 23; 39, 6; 40, 15; V. 4, 19 ist wohl als ein dreigliedriger Hexameter (S. 645) zu lesen; in dem Langvers 6, 4 erscheint es überflüssig; dagegen ist es im M. T. oft selbst vor unbetonten tonlos und zerstört den Versbau, als 15, 18; 22, 16; 30, 1; 36, 28; 37, 12, 17; 40, 15.

Eine gleiche Inkonsequenz zeigt der M. T. in der Betonung der anderen Partikel, die vor betonten durchgehends im Buche Hiob tonlos sind und meistenteils auch vor unbetonten, so daß ich in einigen wenigen Fällen, wo das Metrum die Betonung der Partikel עַל erfordert, dafür עֲלֵי vorgeschlagen habe, welche vor unbetonten stets betont wird.

Auch in Beziehung der Zurückziehung des Accents bei zwei aufeinanderfolgenden Tonsilben herrscht im M. T. die größte Inkon-

sequenz und keine Rücksicht auf das Metrum, sondern nur auf die Regeln für die Recitation. Die Beschränkung im M. T., daß nur auf eine offene Silbe der Accent zurückgezogen wird, ist ein vielfach gerügter Fehler (vgl. Schlottmann, Zeitschr. d. D. M. Ges. Bd. XXXIII. 1879. S. 277). Die Zurückziehung des Accents auf eine positionslange Silbe erscheint um so berechtigter, wenn die Tonsilbe auf das Suffixum fallen sollte, und die vorangehende Silbe Stammkonsonanten enthält. Die Abweichung der metrischen Betonung von M. T. sind in der Analyse stets angegeben.

Will man aber auch nicht die Abweichungen vom M. T. in der Betonung und in den Emendationen zugeben, so bleiben noch immer an 700 regelmäßige sechstonige Verse, welchen auch die schärfste Kritik eine Regelmäßigkeit nicht absprechen kann.

Daß durch eine richtige Abschnitts- oder Strophenabteilung der Sinn oft erst verständlich und fast immer klarer wird, dürfte sich aus der nachfolgenden Analyse ergeben. Der Gedankengang in derselben konnte hier nur in der äußersten Kürze, oft nur in Andeutungen gegeben werden. In einem größeren Werke, für einen weiteren Leserkreis bestimmt, gedenke ich diesen ausführlicher und zugleich den Zusammenhang der dramatisch fortschreitenden Entwickelung und Lösung des in der Dichtung behandelten Problems darzulegen. Wie aber die Ausscheidung der nicht ursprünglichen Stücke (die Reden Elihus, Kap. 40, 15—32; 41, 1—26) wie mehrere Verschiebungen (Kap. 24, 18—20; 27, 11—23; 31, 35—39) aus der Metrik sich ergiebt, wird man schon aus der Analyse ersehen können.

Im Prolog enthält der Spruch Hiobs (Kap. 1, 21) zwei Verse in der Form der Klagelieder, in welchen der erste Halbvers vier, der zweite drei Hebungen zählt [1]). Die Cäsuren beider Verse stimmen zu den Accenten; im letzten Halbvers muß יְהִי־שֵׁם mit einer Tonsilbe gelesen werden.

1) Vgl. Budde, Das hebräische Klagelied. Zeitschr. f. alttest. Wissensch. 1882. S. 5 ff.

Kap. 3.

Gerade diese erste Rede hat zum Anfang und Schlusse manche Abweichungen, wie nicht leicht eine der nachfolgenden (abgesehen von den Elihureden). Indessen dürften diese Abweichungen in dem Inhalte selbst ihren Grund haben und zum Ausdruck der zu Anfang plötzlich ausbrechenden Verzweiflung, die zum Schlusse in schmerzlichen Klagen ausläuft, ganz geeignet erscheinen. Die Strophenabteilung ist jedenfalls sowohl durch den Sinn wie durch äußere Merkzeichen deutlich zu erkennen.

Zunächst nach dem Sinn: Nach des Tages und der Nacht gemeinsamer Verfluchung, gleichsam dem Motto des Ganzen, werden zunächst die Verwünschungen des Tages ausgeführt (V. 3—5), dann der Nacht (V. 6—9); dann folgt die Klage, daß er seine Mutter nicht unfruchtbar gelassen, daß er selbst nicht gleich nach der Geburt verschieden sei; er hätte jetzt Ruhe (V. 10—13) — ebenso gut wie verstorbene Könige und reiche Fürsten oder auch nur wie eine verscharrte Fehlgeburt (V. 14—16); denn im Reiche des Todes herrsche Ruhe und Freiheit (V. 17—19). Warum müßten denn die Unglücklichen ihr Leben im Elende hinschleppen? (V. 20—22), und vollends er selbst, der Mann, über welchen alles Unglück Schlag auf Schlag hereingebrochen sei (V. 23—26). Hierzu stimmen auch die äußeren Merkmale der Abteilung: die beiden Langverse (V. 4. 5) schließen die erste Strophe, und die Langverse (6. 9) die zweite ab; über V. 10 u. 13 vgl. Str. III, über V. 17 Str. V, über 20—26 Str. VI u. VII. Hiernach besteht diese Rede aus sieben Strophen, von denen die ersten drei je vier, die drei folgenden je drei, die Schlußstrophe wieder vier Verse zählen.

Schema. 4. 4. 4. 3. 3. 3. 4.

Str. I. V. 3—5 in Summa = 4 sechstonige; in V. 3 muß יאבד־יוֹם mit einer Tonsilbe und mit Auftakt gelesen werden, und am Schlusse הורה־גָבר ebenfalls mit einer Tonsilbe (Leitfaden S. 6. 8). Hierdurch allein ist es zu erklären, daß vor יום der Artikel fehlt, dagegen vor לילה als Auftakt, den die Symmetrie

der beiden Halbverse erfordert, eintritt [1]); V. 4 u. 5 zwei korrespondierende Langverse aus je dreitonigen Halbversen, = drei sechstonigen, schließen die Strophe ab; vgl. Grundzüge S. 50, § 7. — In V. 5 muß naturgemäß תִּשְׁכָּן עָלָיו gelesen werden.

Str. II, V. 6—9, der Langvers 6 bezeichnet den Beginn einer neuen Strophe und der Langvers 9 den Schluß; vgl. Leitfaden S. 18. 3. — In V. 6 muß יִקָּחֵהוּ־אֹפֶל mit Elision gelesen werden, vgl. Leitfaden S. 7. 9; in V. 7 muß das den Sinn störende הִנֵּה, welches weder von der LXX (durch ἰδού), noch von der Vulg. (durch ecce vgl. 5, 27 u. m. a.) übersetzt wird, gestrichen werden; man betone יְהִי־גַלְמוּד und רְנָנָה בוֹ, und der Vers hat seinen richtigen symmetrischen Bau; in V. 8 b. אֹרְרֵי יוֹם, in V. 9 יְקַו לְאוֹר.

Str. III, V. 10—13. Mit V. 10 gehen die Verwünschungen in Klagen über; warum Er (Gott) nicht seine Empfängnis verhindert habe u. s. w. — Mit כִּי (dafür אשר Jer. 20, 17), ist in scheuer Weise mehr ein Wunsch als eine Klage gegen Gott ausgesprochen, erst in V. 20 tritt die Klage schon deutlicher hervor. So wird durch die Verbindung des V. 10 mit der nachfolgenden Strophe der Sinn der sich steigernden Klage wie die Symmetrie der Strophen gewahrt. Äußerlich wird der Beginn einer neuen Strophe durch die Verlängerung der ersten Vershälfte des V. 10 um eine Hebung, sowie der Schluß derselben durch eine gleiche Verlängerung der zweiten Vershälfte des V. 13 erkennbar. In V. 11 b. לָמָּה־לֹּא und in V. 12 וּמַה שָּׁדַיִם כִּי־אִינָק.

Str. IV, V. 14—16 drei sechstonige, die Partikel או in V. 15 u. 16 bleibt unbetont (als Auftakt).

Str. V, V. 17—19 die Partikel שָׁם in V. 17 ist wahrscheinlich beidemale des Nachdrucks wegen zu betonen, so daß durch die Versverlängerung der Beginn der neuen Strophe markiert ist, dagegen in V. 19 b. שָׁם־הוּא wegen der nachfolgenden Tonsilbe.

Str. VI, V. 20—22. Mit V. 20 beginnt dem Inhalt ent-

1) Vgl. meine Abhandlung: „Über den Gebrauch des Artikels in der rhythmischen Poesie. N. Jahrb. für Philologie u. Pädagogik. II. Abtl. 1891. S. 351.

sprechend der Klageliedervers, dessen erster Teil um eine Hebung länger ist als der zweite; in V. 23 folgt die Cäsur erst nach יְשִׂישׂוּ und b. כִּי־יִמְצְאוּ קָבֶר.

Str. VII, V. 23—26 vier Klageliederverse, in V. 23 b. אֲשֶׁר. in V. 25 l. וַיֵּאתָיֵנִי (Deut. 33, 21); in V. 26 b.:

לֹא־שָׁלַוְתִּי וְלֹא־שָׁקַטְתִּי וְלֹא־נָחְתִּי | וַיָּבֹא רֹגֶז.

So erscheinen gleich in der ersten Rede fast alle in der Metrik zu erklärenden Abweichungen von dem regelmäßigen Vers- und Strophenbau, welche in den nachfolgenden Reden nur zerstreut und selten vorkommen; man würde auch von vornherein auf eine metrische Zurechtstellung dieser ersten Rede verzichten, wenn nicht der Dichter im übrigen Buche einen sehr feinen Sinn für metrische Kunstformen hätte erkennen lassen, und für den Beginn der Dichtung eine außerordentliche Sorgfalt vorausgesetzt werden müßte.

Kap. 4. 5.

Die Abschnitte dieser Rede ergeben sich aus dem Inhalt: 1. Abschn. Hiobs frühere zuversichtliche Frömmigkeit und jetzige Trostlosigkeit (V. 2—6). 2. Abschn. Nicht Unschuldige, sondern Unheilsinnende gehen schmählich zugrunde (V. 7—11). 3. Abschn. Beschreibung einer nächtlichen Erscheinung (V. 12—16). 4. Abschn. Inhalt des Orakels (V. 17—21). 5. Abschn. Der Thörichte nur klagt zornig gegen Gott zum eigenen Verderben (5. V. 1—5). 6. Abschn. Das Unglück kommt nicht unverschuldet, doch Gott in seiner Allmacht kann auch die Unglücklichen, die sich an Ihn wenden, wieder erheben (V. 6—11). 7. Abschn. Die Pläne der Listigen vereitelt Er und hilft den Bedrängten (V. 12—16). 8. Abschn. Gottes Zucht gereicht zum Heile und läßt Rettung aus vielen Gefahren erhoffen (V. 17—21). 9. Abschn. Sicherheit und Frieden von außen und Segen im Hause (V. 22—26). Schlußvers 27: Wahrheitsversicherung.

Äußerlich lassen die Verlängerungen in Kap. 4, 16 und Kap. 5, 5 den Schluß einer Strophe, die der Halbverse Kap. 5, 6ª und 17ª den Beginn einer solchen erkennen.

Sämtliche Abschnitte zählen je fünf Verse (über den 6. Abschn. siehe unten), die abgesehen von den genannten und dem Eingangsvers unzweifelhaft sechstonig (Hexameter) sind. Bei solchem regel=

mäßigen Gleichmaß kann man an Strophenbildung wohl nicht zweifeln.

Str. I, V. 2—6. Der Eingangsvers, wie oft (vgl. S. 638, 4), ein achttoniger aus zwei viertonigen Abschnitten (Octameter), die vier folgenden sind sechstonig, in V. 4 b. כי־עתּה und תבוא־אליך mit Elision.

Str. II, V. 7—11 fünf sechstonige, in V. 7 b. מי־הוּא und נקי־אבד (Elision), in V. 8 חרשי־און, in V. 10 וקול־שחל, so daß nicht **drei** Tonsilben, welche nur durch eine Vorschlagssilbe getrennt sind, aufeinander folgen; vgl. Grundzüge S. 29, Anm. 1. Schluß.

Str. III, V. 12—16 fünf sechstonige, in V. 12 b. אזני־שמץ, über V. 16 s. o. S. 636.

Str. IV, V. 17—21 fünf sechstonige, in V. 19 bleibt die Partikel אף unbetont und das entbehrliche אשר wohl zu tilgen; vgl. S. 640; in V. 20 nach dem Sinn und LXX l. מבלי־שים [1]).

Str. V, V. 1—5 fünf sechstonige, in V. 5 b. אני־ראיתי (wie in V. 8), in V. 4 — ואין unbetont, über V. 5 s. o.

Str. VI, V. 6—11 fünf sechstonige, in V. 9 b. ואין־חקר wegen nachfolgender Tonsilbe, dagegen ·עד־אין מספר — Störend für diese Strophe ist V. 10, weil sie durch diesen einen Vers zu viel hat. Allein dieser Vers ist auch aus anderen Gründen verdächtig; erstlich wegen des Artikels vor dem Participium, welchen die Participia in V. 9. 12. 13 nicht haben; zweitens stört er den Zusammenhang. Denn daß V. 11 als Finalsatz gefaßt werden müsse, dürfte schon aus dem Grunde zweifellos sein, weil er zwischen Participialsätzen steht, und die Konformität die gleiche Form erforderte, wenn der Infinitivsatz eine gleiche Bedeutung haben sollte. Als Finalsatz hängt V. 11 naturgemäß vom V. 9 ab: „Er thut Wunder . . . ., um Gebeugte zu erheben"; ganz unpassend aber ist die Verbindung: „Er giebt Regen . . . ., um die Gebeugten zu erheben." Der V. 10 ist aller Wahrscheinlichkeit nach aus einem verloren gegangenen Psalm entlehnt, in welchem er in irgendeiner Verbindung mit V. 9 oder einem Verse gleichen Inhalts gestanden

---

1) Vgl. Beiträge zum Rhythmus. N. Jahrb. für Philol. u. Pädagogik. II. Abtl. 1893. S. 610 unten.

hatte und vom Schreiber, dem er ins Gedächtnis gekommen war, hinzugefügt sein mochte.

Will man dieses auch nicht zugeben, so erscheint die Regelmäßigkeit in den übrigen 8 Strophen durch diese Abweichung in der *einen* Strophe nicht anfechtbar.

Str. VII, V. 12—16 fünf sechstonige, in V. 14 b. יְפַגְּשׁוּ חֹשֶׁךְ.

Str. VIII, V. 17—21 fünf sechstonige, in V. 17 ist הנה zu streichen (Merx, Dillm.).

Str. IX, V. 22—26 füuf sechstonige, V. 27 Schlußves, steht außerhalb der strophischen Verbindung (Dillm.).

Kap. 6. 7.

Hiobs Rede zerfällt in zwei Teile, welchen die Scheidung in zwei Kapitel vollkommen entspricht. Der erste Teil (Kap. 6) ist gegen Eliphas gerichtet, der zweite (Kap. 7) enthält die Klagen und die Schilderung der Leiden. Der erste besteht nach seinem Inhalt aus 9 Abschnitten, welche zum Teil auch durch äußere Merkmale erkennbar sind.

1. Abschn. Der Vorwurf des Eliphas wegen Hiobs Haltlosigkeit im Unglück wird mit der Größe der alles Maß übersteigenden Leiden zurückgewiesen (V. 2—4). 2. Abschn. Selbst Tiere werden durch genießbare Speise befriedigt, die seinige ist abgeschmackt, grauenhaft und besteht in schmerzlichen Leiden (V. 5—7). 3. Abschn. Der Tod wäre ihm lieber, dem er im Bewußtsein seiner Nichtverschuldung freudig entgegensehen würde (V. 8—10). 4. Abschn. Er habe keine Hoffnung auf Wiedergenesung mehr, selbst die Teilnahme der Freunde ist geschwunden (11—14). 5. Abschn. Die Freunde gleichen trügerischen Bächen, welche zur Sommerzeit versiegen (V. 15—18)[1]. 6. Abschn. Die heranziehenden Karawanen

1) V. 18 ist zu übersetzen: „Sie (die Bäche) verschlingen sich in Rinnsale in ihrem Laufe (im Fortgang ihres Laufes), sie erheben sich ins Leere (in den leeren Luftraum) und verschwinden (verdunsten).“ Unmöglich kann in V. 18 orchoth („Karawanen“ Dillmann) gelesen werden. Denn erstens ist das grammatische Genus dagegen, welches im Verbum und Suffixum ein Maskulinum ist; zweitens, wäre in V. 18 bereits der Untergang der Karawanen dargestellt, so könnte in V. 20 von deren Beschämung nicht mehr die Rede sein; drittens, wäre das Imperfektum in V. 18 nicht zu erklären, wenn mit orchoth ein neues

sehen sich getäuscht und gehen zugrunde (V. 19—21). 7. Abschn. Er habe ihren Beistand gar nicht verlangt, sie tadeln nur, aber belehren nicht (V. 22—24). 8. Abschn. Ihre Reden seien nur ein Wortgezänk, in ihrer Hartherzigkeit würden sie selbst Verwaiste und Freunde verraten (V. 25—27). 9. Abschn. Bitte um gerechte Beurteilung; er habe nichts Unwahres gesprochen (V. 28—30). Äußere Merkmale für die Abteilung sind die Verlängerung von V. 4. 10 und die Verkürzung von V. 27 zur Bezeichnung des Schlusses.

Hiernach ergeben sich 9 Strophen, von denen nur die beiden Mittelstrophen (Str. IV und V) je vier, die übrigen durchschnittlich je drei sechstonige Verse zählen.

Str. I, V. 2—4 zwei sechstonige, der dritte mit Verlängerung, welche für die Strophenabteilung wie oft maßgebend ist, in V. 2 b. לוּ־שָׁקוֹל, in V. 3 כִּי־עַתָּה und דְּבָרַי־לָעוּ.

Str. II, V. 5—7 drei sechstonige, in V. 5 b. אִם־יִנְאָה.

Str. III, V. 8—10 drei sechstonige mit Verlängerung zum Schlusse.

Str. IV, V. 11—14 vier sechstonige, in V. 11 ist כִּי beidesmal unbetont, dagegen וּמָה wegen der Zusammensetzung betont, in V. 12 b. אִם כֹּחַי, weil unbetonte nachfolgt, dagegen in V. 13 l. und b. הַאִם־אֵין עֶזְרָתָה כִּי. (Ps. 44, 27; 63, 8 Grundzüge S. 100.)

Str. V, V. 15—18, vier sechstonige, V. 16 eine viertonige mit 2 Abschnitten?

Str. VI, V. 19—21 drei sechstonige, in V. 20 b. כִּי zwischen 2 unbetonten.

Str. VII, V. 22—24 drei sechstonige, in V. 23 l. מִיַּד צָרִים nach LXX (ἐκ χειρὸς ἐχθρῶν) entsprechend dem parall. עָרִיצִים.

Subjekt angenommen würde, und noch viel weniger das Perfektum in V. 19, welches bei dieser Annahme dasselbe Subjekt hätte und eine Fortsetzung von V. 18 bildete. Dagegen sind beide Tempora in Ordnung, wenn in V. 18, die „Bäche“ aus den vorangehenden Versen als Subjekt angenommen wird, orchoth als accus. loci, von welchem darkam abhängig ist. Für eine sich fortsetzende Schilderung ist das Imperfektum, dagegen für den Beginn einer neuen Strophe mit einem neuen Subjekt der Personen in V. 19 ist das Perfektum das angemessene Tempus. Endlich ist es leichter zu erklären, daß in V. 19 orchoth mit kurzem Vokal versehen ist, weil bei der Gleichheit der Konsonanten das Wort in beiden Versen für dasselbe gehalten worden ist, als daß in beiden eine falsche Vokalisation angenommen würde.

Str. VIII, V. 25—27 drei sechstonige mit Katalex. in V. 27, in V. 25 d. מה־נִמְרְצוּ אִמְרֵי.

Str. IX, V. 28—30 drei sechstonige, in V. 28 l. וְעָלַי in V. 29 d. עוֹד־צִדְקִי כָהּ und שׁבוּ־נָא, oder כ״ה ist abgekürzt aus בֶּאֱלוֹהַּ, in V. 30 d. הֲיֵשׁ.

Kap. 7. Hiobs Klagen zerfallen in 6 Abschnitte.

1. Abschn. Mit den Mühsalen des Tagelöhners und Knechtes vergleicht er seine Monate lang und in schlaflosen Nächten fortdauernden Leiden (V. 1—4). 2. Abschn. Schilderung der körperlichen Leiden mit der Bitte um Erbarmen, ehe es zu spät ist (V. 5—8). 3. Abschn. Mit dem Tode sei alles zu Ende, warum sollte er mit seinen Klagen zurückhalten (V. 9—11). 4. Abschn. Warum ihn denn Gott fortwährend verfolge (V. 12—15). 5. Abschn. Warum Er ihn, den hinfälligen Menschen, keinen Augenblick frei lasse (V. 16—19). 6. Abschn. Warum Er ihm nicht verzeihe; wenn er erst ins Grab gestiegen, so werde Er vergebens nach ihm forschen (V. 20—21).

Äußerlich ist auch hier die Verlängerung des V. 4 u. 11 für die Abteilung maßgebend. Demnach besteht Kap. 7 aus sechs Strophen von je vier durchschnittlich sechstonigen, mit Ausnahme der dritten, welche drei sechstonige zählt.

Str. I, V. 1—4 vier sechstonige mit Schlußverlängerung, in V. 2 d. יִשְׁאַף, in V. 3 כֵּן־הָנְחַלְתִּי, in V. 4 d. וּמִדַּד עֶרֶב.

Str. II, V. 5—8 vier sechstonige, in V. 5 ist גּישׁ verdächtig l. וְעָפָר, jedenfalls hat der Vers eine Anfangsverlängerung, in V. 7 d. לִרְאוֹת־טוֹב.

Str. III, V. 9—11 drei sechstonige mit Schlußverlängerung, in V. 9 d. כֵּן־יוֹרֵד.

Str. IV, V. 12—15 vier sechstonige, in V. 12 d. הֲיָם אָנִי in V. 14 d. יְחַתְּתַנִי und מֵחֶזְיֹנוֹת, in V. 15 l. מָוֶת מֵעַצְמוֹתַי מָאַסְתִּי „den Selbstmord (jedoch) verabscheue ich“.

Str. V, V. 16—19 vier sechstonige, V. 18 mit Doppelreim, viertonig, soll sich vielleicht mit Absicht abheben, wahrscheinlich ein entlehnter Vers.

Str. VI, V. 20—21; V. 20 besteht aus zwei sechstonigen; die

Cäsur des ersten nach der vierten Hebung l. לָךְ, im 2. b. לְמִפְגַּע־לָךְ; V. 21 aus zwei fünftonigen Klageliedversen, welche einen schönen Abschluß bilden.

Kap. 8. Nach dem Sinne ergeben sich 4 Abschnitte.

1. Abschn. Bildad weist Hiobs Klagen gegen Gott als unstatthaft ab, der Tod seiner Kinder war verschuldet, er selbst solle sich bittend an Gott wenden (V. 2—7). 2. Abschn. Die Sprüche der Vorfahren könnten ihn über das Ergehen der Gottvergessenen belehren (V. 8—13). 3. Abschn. Trügerisch ist ihr Glück, plötzlich erfolgt ihr Sturz (V. 14—19). 4. Abschn. Gott verwirft den Frommen nicht und wird ihn noch mit Freude erfüllen (V. 20—22). Hiernach besteht die Rede aus drei Strophen von je sechs Versen und einer kürzeren Schlußstrophe von drei sechstonigen.

Str. I, V. 2—7 sechs sechstonige, in V. 2 b. תְמַלֵּל, in V. 3 יְעַוֵּת צֶדֶק, in V. 4 b. חָטְאוּ לוֹ und כִּיַד, in V. 6 gehört der Abschnitt אִם־זַךְ וְיָשָׁר־אָתָּה nach dem Sinne und Metrum zu V. 5, welcher aus drei Abschnitten besteht, deren erster eine Hebung zu viel hat.

Str. II, V. 8—13 sechs sechstonige in V. 10 b. וְיֹאמְרוּ־לָךְ, in V. 11 הֲיִגְאֶה גֹּמֶא und יִשְׂגֶּה אָחוּ, in V. 13 כֵּן־אָרְחוֹת.

Str. III, V. 14—19 sechs sechstonige, in V. 14 b. אֲשֶׁר, in V. 18 l. וְאָמַר לֹא־, so schon die Vulg. „et dicet“, was der Sinn und das Metrum verlangt.

Str. IV, V. 20—22 drei sechstonige, Schlußstrophe, in V. 20 b. לֹא־יִמְאַס und כִּיַד, in V. 21 l. עַד, in V. 22 b. יִלְבְּשׁוּ.

Kap. 9. 10.

Auch diese zweite Gegenrede Hiobs besteht aus zwei Teilen, welchen die Kapitelabteilung entspricht. Der erste Teil ist gegen Bildad gerichtet, der zweite gegen Gott; der erste besteht aus 10 Abschnitten, die teilweise auch durch äußere Merkmale erkennbar sind.

1. Abschn. Hiob stimmt Bildad bei, daß gegen Gottes Allmacht und Weisheit niemand rechten dürfe (V. 2—4). 2. Abschn. Vor seinem Zorne erbebt die Erde und verfinstern sich die Sonne und die Gestirne (V. 5—7). 3. Abschn. Er fährt im Sturme

über die Meereswogen hin, Er ist Schöpfer der Sternbilder und zahlloser Wunderwerke (V. 8—10). 4. Abschn. Seinem Zorne kann niemand widerstehen, die Helfer Rahabs mußten ihm sich unterwerfen (V. 11—13). 5. Abschn. Wie sollte er mit Ihm rechten; Er würde auf seine Stimme gar nicht hören (V. 14—16); 6. Abschn. Er würde seine Leiden nur noch vermehren und trotz seiner Unschuld ihn als schuldvoll erscheinen lassen (V. 17—20). 7. Abschn. Doch behaupte er fest seine Unschuld, aus dem Leben mache er sich nichts, und er spreche es frei heraus, daß Gott in seinem Zorne Unschuldige wie Schuldige vernichte, der Vollführer Seines Zornes verhülle dem Richter die Wahrheit (V. 21—24). 8. Abschn. Keine Hoffnung ist ihm geblieben, seine Tage sind dahin, kein Augenblick der Erholung sei ihm vergönnt, da er stets vor Gottes Zorn in Ängsten sei (V. 25—28). 9. Abschn. All sein Bemühen, seine Unschuld zu erweisen, sei vergebens, da Gott ihn einmal schuldig wissen will (V. 29—32). 10. Abschn. Einen Schiedsrichter gebe es nicht, sonst wollte er furchtlos sprechen (V. 33—35).

Äußere Merkmale für die Abteilung: der erste Abschnitt, der gleichsam maßgebende, wird durch den achttonigen Schlußvers (4) markiert. Der zweite Abschnitt sondert sich deutlich von dem dritten ab durch den Artikel vor den Participien, welcher in dem dritten fehlt; letzterer wird durch den Sinn unzweifelhaft geschieden von dem vierten, wie dieser von dem nachfolgenden; der fünfte wird von der sechsten durch die Katalexis in V. 16 geschieden; auch der siebente wird durch den Langvers (24) von dem folgenden geschieden. Zweifelhaft könnte nur der letzte Abschnitt sein, ob dieser nicht aus den vier letzten Versen besteht und die vorangehende aus drei. Diese Annahme würde jedoch für die Symmetrie des Ganzen weniger passen. Demnach besteht das Kapitel aus 10 Strophen, von denen die fünf ersten je drei sechstonige, die vier folgenden je vier, die Schlußstrophe wieder drei zählt.

Str. I, V. 2—4 zwei sechstonige mit einer schließenden achttonigen, in V. 4ᵇ d. מִי der Konformität wegen mit 4ᵃ.

Str. II, V. 5—7 drei sechstonige, in V. 6 d. יִתְפַלָּצוּן, dazu dient Nun parag.

Str. III, V. 8—10 drei sechstonige, in V. 10ᵃ אִיךְ unbetont wie in Kap. 5, 9ᵃ.

Str. IV, V. 11—13 drei sechstonige, הֵן in V. 11 und 12 wie überall unbetont, in V. 13 b. עֹזְרֵי־רָהַב wegen der vorangehenden offenen Tonsilbe.

Str. V, V. 14—16 in V. 15 ist am Schlusse ein Wort ausgefallen, wahrscheinlich חִנָּם, was auch der Sinn verlangt, V. 16 mit einer Katalexis zum Abschluß.

Str. VI, V. 17—20 vier sechstonige, in V. 17 b. אֲשֶׁר wie in V. 15 und überall.

Str. VII, V. 21—24 vier sechstonige mit schließendem Langverse, in V. 22 b. הוּא־מְכַלֶּה, oder הוּא nach LXX zu streichen.

Str. VIII, V. 25—28 vier sechstonige, in V. 28 b. עַצְּבֹתָי (besser als כָּל).

Str. IX, V. 29—32 vier sechstonige, in V. 29ᵃ ist wahrscheinlich אִם zu Anfang ausgefallen, welches wie in V. 30ᵃ vor zwei unbetonten betont wird, so LXX Ἐπειδὴ εἰμι ἀσεβής und Vulg. si autem et sic impius sum, dieses verlangt auch der Sinn; in V. 31 b. שַׂלְמוֹתָי.

Str. X, V. 33—35 drei sechstonige, in V. 34 b. וְאֵמָתוֹ, in V. 35 וְלֹא־אִירָאֶנּוּ.

Kap. 10. Die Klagen gegen Gott; 5 Abschnitte, die durch den Sinn wie äußere Merkmale erkennbar sind.

1. Abschn. Hiob will, des Lebens überdrüssig, seinen Klagen freien Lauf lassen: warum Gott ihn, sein eigenes Geschöpf, plage (V. 1—3); 2. Abschn. warum Er wie ein kurzsichtiger Richter nach seinen Vergehen forsche (V. 4—7). 3. Abschn. Gott habe Mühe und Sorgfalt um seine Erschaffung und Erhaltung gehabt (V. 8—12), 4. Abschn. und das alles, um ihn feindlich zu behandeln (V. 13—17); 5. Abschn. warum habe Er ihn nicht gleich nach der Geburt verscheiden lassen; Er sollte ihm für die nur noch kurze Lebensfrist ein wenig Erholung gönnen (V. 18—22).

Äußerlich hebt sich die erste Strophe durch zwei dreiteilige Langverse, welche eine sechstonige einschließen, von der nachfolgenden ab und ist dieser in der Zahl der Halbverse gleich, die Ordnung der

Verse scheint gestört. Die dritte Strophe ist durch den in allen fünf Versen sich fortsetzenden Reim, der nicht zufällig sein kann, von der zweiten geschieden, und zugleich auch von der vierten durch den achttonigen Schlußvers 12 und den reimlos beginnenden V. 13; diese wieder durch den schließenden Langvers 17 von der fünften.

Str. I, V. 1—3 vier sechstonige vier sechstonige mit Umstellung von V. 2 und 3, in V. 2 l. עַל־מָה.

Str. II, V. 4—7 vier sechstonige, V. 6 ein zweiteiliger viertoniger, wenn nicht etwa כִּי und וּלְחַטָּאתִי betont wird.

Str. III, V. 8—12 fünf Verse, V. 8 u. 11 sechstonig, V. 9 u. 10 Klageliedverse, der abschließende V. 13 ein achttoniger l. וּפְקֻדָּתְךָ schon der Konformität wegen.

Str. IV, V. 13—17 fünf sechstonige mit Schlußverlängerung; man verbinde אִם־רָשַׁעְתִּי אַלְלַי־לִי in V. 15 mit V. 14, welcher dreigliedrig ist; in V. 15 l. שְׂבַע־קָלוֹן.

Str. V, V. 18—22 fünf sechstonige, in V. 20 l. nach LXX mit Auftakt שִׁית־מִמֶּנִּי.

Kap. 11. Zophars Rede.

Die Rede besteht aus sieben Abschnitten, welche sich aus dem Sinn ergeben und von den meisten Exegeten erkannt worden sind, sie bilden 7 Strophen von je drei sechstonigen Versen.

1. Abschn. Zophar ist entrüstet über Hiobs Selbstgerechtigkeit Gott gegenüber (V. 2—4). 2. Abschn. Wollte Gott reden, so würde er nur dessen Nachsicht erkennen (V. 5—6). 3. Abschn. Wie wollte denn Hiob Gottes unerforschliche Gedanken erkannt haben! (V. 7—9). 4. Abschn. Wenn Gott zu Gericht erscheinen wollte, so würde er schon Einsicht bekommen (V. 10—12). 5. Abschn. Wenn Hiob sich jedoch zu Gott bekehren wollte, so werde er wieder hergestellt werden (V. 13—15); 6. Abschn. dann würde Hoffnung und Zuversicht für ihn wiederkehren (V. 16—18), und er werde friedlich und geehrt leben, während die Gottlosen verschmachten (V. 19—20).

Str. I, V. 2—4 drei sechstonige.

Str. II, V. 5—6 drei sechstonige, V. 6 besteht aus zwei sechstonigen, statt ודע l. nach LXX (*καὶ τότε γνώσῃ*) וְאָז תֵּדַע, welches

sowohl der Sinn als das Metrum verlangt; über die Cäsuren s. S. 639, 5.

Str. III, V. 7—9 drei sechstonige, mit Schlußverkürzung in 9^b.

Str. IV, V. 10—12 drei sechstonige, in V. 10^b l. nach LXX (τίς ἐρεῖ αὐτῷ τί ἐποίησας) ומי ישיבנו מה־עשית; über die Konstruktion vgl. Gen. 37, 20; I Reg. 12, 6. 9. 16. Das Wort ויקהיל gehört zum ersten Halbverse.

Str. V, V. 13—15 drei sechstonige mit Schlußverlängerung.

Str. VI, V. 16—18 drei sechstonige.

Str. VII, V. 19—20 drei sechstonige, V. 20 um einen Halbvers verkürzt, d. מפח נפש.

Kap. 12. 13. 14.

Hiobs dritte Gegenrede besteht aus drei Teilen, welche der Kapitelabteilung entsprechen. Der erste Teil ist vorzüglich gegen Zophar, der zweite gegen die Freunde und Gott gerichtet, der dritte nimmt die Klagen über die menschlichen Schicksale wieder auf.

Kap. 12 gliedert sich nach dem Sinne und den äußeren Kennzeichen in 4 Abschnitte.

1. Abschn. Hiob wendet sich ironisch gegen die sich weise dünkenden Freunde und den ihn verspottenden Zophar, der, selbst glücklich, den unglücklichen verachten zu dürfen glaubt, da doch oft Gottesverächter im Glücke leben (V. 2—6). 2. Abschn. Die Belehrung über Gottes Allmacht und Weisheit könne man selbst von den Tieren lernen und solche Erkenntnis bei Greisen voraussetzen (V. 7—12). 3. Abschn. Gottes Allmacht und Weisheit erweist sich in seinem Walten in der Natur und in den Geschicken der Menschen (V. 13—18). 4. Abschn. Hierfür werden Beispiele mit Anspielungen auf geschichtliche Ereignisse angeführt (V. 19—25).

Äußere Kennzeichen für die gegebene Abteilung sind: die Schlußverlängerung des V. 6 und die Anfangsverlängerung des V. 7. Der dritte Abschnitt wird vom vierten getrennt durch den Nominalsatz 18, welcher die Participialsätze unterbricht; endlich muß V. 25 mit V. 24 verbunden werden, so daß der Abschluß des ersten Teils auch durch eine Schlußverlängerung erkennbar wird. Hiernach ergeben sich 4 Strophen von durchschnittlich je sechs sechstonigen Versen.

Str. I, V. 2—6 sechs sechstonige mit Schlußverlängerung, V. 3 u. 4 zwei Langverse = drei sechstonigen, in V. 3 b. וְאֶת־מִי in V. 5 לְמוֹעֲדֵי־רָגֶל.

Str. II, V. 7—12 sechs sechstonige mit achttonigem Anfangsvers in V. 7 b. וִיגַּד לָךְ, in V. 8 אוֹ־שִׂיחַ und דְּגֵי־הַיָּם; vgl. „über den Gebrauch des Artikels". N. Jahrb. 1891, II. S. 409 δ; in V. 9 b. מִי־לֹא, כִּי־יָד und עָשְׂתָה־זֹּאת, in V. 12 l. בִּישִׁישִׁים תִּמָּצֵא nach LXX (εὑρίσκεται); die beiden Verse 11. 12 sind parenthetisch zur Ausfüllung der Strophe eingefügt; denn V. 13 schließt sich an V. 9 an; über den Sinn vergleiche die Übersetzung und den Gedankengang.

Str. III, V. 13—18 sechs sechstonige, in V. 14 l. הֵן־יַהֲרֹס מִי יִבְנֶה nach LXX (τίς οἰκοδομήσει), הן und ולא sind überall unbetont, in V. 15 b. וְיַהַפְכוּ אָרֶץ.

Str. IV, V. 19—25 sechs sechstonige mit Schlußverlängerung s. o., in V. 19 l. וְאֵיתָנֵי אֶרֶץ nach LXX (γῆς). in V. 24 l. מֵסִיר לֵב רָאשֵׁי־אָרֶץ nach LXX (καρδίας ἀρχόντων γῆς); der Artikel vor ארץ ist an sich schon verdächtig; vgl. V. 15; 14, 19; 10, 21; 9, 6. 23 u. a. über den Gebrauch d. Artikels S. 344, Note 3.

Kap. 13. Der zweite Teil enthält nach dem Sinne 5 Abschnitte, die zum Teil auch durch äußere Merkmale erkennbar sind.

1. Abschn. An Erfahrung und Erkenntnis, erklärt Hiob, stünde er den Freunden nicht nach; seine Rede sei auch nur an Gott gerichtet; sie sollten lieber schweigen und zuhören (V. 1—6). 2. Abschn. Sie sollten nicht Gott mit trügerischen Worten zu verteidigen suchen, Seine Erhabenheit müßte sie davon abschrecken (V. 7—12). 3. Abschn. Was ihm auch widerfahren möge, und sollte es auch sein Leben kosten, er müsse Ihm seine Unschuld darlegen (V. 13—18). 4. Abschn. Wenn Er sich überhaupt nur auf einen Streit einlassen wollte [1]), er gebe sein Leben darum, — nur dürfte Er ihn nicht durch Seine Übermacht erdrücken — wenn Er ihm nur seine Vergehen wissen lassen wollte! (V. 19—23). 5. Abschn. Warum verfolge Er ihn denn wie einen Feind mit der größten Härte (V. 24—28)?

---

1) Über מִי V. 19 im Wunschsatze vgl. Gr. § 151. 1.

Äußerlich hebt sich der zweite Abschnitt vom ersten und dritten ab durch die sich wiederholende Frageform (wahrscheinlich ist auch zu Anfang von V. 10 הֲלֹא־ ausgefallen).

Hiernach besteht dieser Teil aus 5 Strophen, von denen die ersten drei je sechs sechstonige, die zwei letzten je fünf zählen.

Str. I, V. 1—6 sechs sechstonige, in V. 1 b. ותבן־לָהּ, in V. 3 אולם־אני, in V. 6 l. שמעו־נא תוכחת פי nach LXX (*ἔλεγχος στόματός μου*), eine Lesart, welche dem Parallelismus ganz entspricht.

Str. II, V. 7—12 sechs sechstonige, in V. 8 fehlen zwei Hebungen, welche nach LXX (*καλῶς γε λαλοῦντες*) zu ergänzen sind etwa כי־תֵיטִיבוּ לְדַבֵּר, in V. 11 bleibt הלא unbetont, in V. 12 b. גַּבֵּיכֶם und זכרניכם.

Str. III, V. 13—18 sechs sechstonige, V. 13 dreigliedrig b. ואדברה und עלי־מָה, in V. 14 ist על־מה als Dittographie von dem vorangehenden עלי־מה zu streichen (LXX, Olshausen, Merx, Dillm., Siegfried), in V. 15 erweist sich durch das Metrum, daß לוֹ gelesen werden muß; denn לא wird niemals betont, dagegen לו immer vgl. 18, 15. 17. 18 u. a., in V. 17 b. באזניכם wenn nicht תָּבוֹא ausgefallen ist.

Str. IV, V. 19—23 fünf sechstonige, in V. 21 b. ואימתך, in V. 23 כמה־לי.

Str. V, V. 24—28 fünf sechstonige, in V. 24 b. לָמָּה, in V. 27 ist ותשמר כל־ארחתי wahrscheinlich eine Glosse zur Erklärung des letzten Versabschnittes, welche in den Text gekommen ist. Denn dieser Satz stört nicht bloß das Metrum, sondern ist auch an sich hier unpassend, da es sonst nur im guten Sinne „bewachen", „beschützen" gebraucht wird.

Kap. 14. Nach dem Sinne und den äußeren Merkmalen besteht dieser Teil aus 8 Abschnitten.

1. Abschn. Kurz und mühselig ist des Menschen Leben und trotzdem unter Gottes strengem Gericht (V. 1—3); 2. Abschn. von Natur sündhaft, von beschränkter Lebensdauer, sollte er doch von Gott auf eine kurze Frist in Frieden gelassen werden (V. 4—6). 3. Abschn. Einem Baume selbst ist ein Wiederaufleben vergönnt (V. 7—9); 4. Abschn. für den Menschen ist mit dem

Tode alles zu Ende (V. 10—12). 5. Abschn. Wie gern würde er in der Unterwelt verharren, bis auch für ihn eine Wandlung einträte (V. 13—14), 6. Abschn. bis ihn Gott riefe, ihn bewahrte und seine Sünden übersähe (V. 15—17). 7. Abschn. Doch wie für einstürzende Berge, entrückte Felsen, ausgehöhlte Steine und fortgeschwemmten Boden, so ist auch für den Menschen jede Hoffnung auf Wiederkehr dahin (V. 18—19). 8. Abschn. Ist er dahingeschieden, so ist es mit ihm aus; er hat kein Gefühl mehr selbst für seine Kinder, nur der Leib empfindet noch Schmerz und die Seele eine tiefe Trauer.

Äußere Merkmale der Abteilung sind: die Schlußverlängerung in V. 3 (maßgebend) 12, die Anfangsverlängerung in V. 7 und die Schlußverkürzung in V. 17. 19.

Hiernach besteht dieses Kapitel aus 8 Strophen von durchschnittlich je drei sechstonigen.

Str. I, V. 1—3 drei sechstonige mit Schlußverlängerung.

Str. II, V. 4—6 drei sechstonige. Aus der LXX erkennt man, daß die Worte אִם־חֲרוּצִים יָמָיו des V. 5 mit V. 4 ursprünglich verbunden waren, so daß beide Verse hierdurch metrisch regelmäßig erscheinen, allerdings gegen den Sinn; aber vielleicht dadurch zu erklären, daß es dem Dichter darum zu thun war, mit dem kurzen לֹא־אֶחָד gleichsam mit einem Schlage die Möglichkeit des eben Ausgesprochenen abzuweisen. Um aber das Metrum der Verse herzustellen, fügte er ein überzähliges Glied von zwei Hebungen, welche dem Sinne nach zum nachfolgenden Verse gehörten, dem V. 4 zur Ergänzung hinzu.

Str. III, V. 7—9 drei sechstonige mit Anfangsverlängerung.

Str. IV, V. 10—12 drei sechstonige mit Schlußverlängerung, in V. 11 b. אָזְלוּ מַיִם

Str. V, V. 13—14 zwei Langverse = drei sechstonigen, in V. 14 b. חֲלִיפָתִי.

Str. VI, V. 15—17 drei sechstonige mit Schlußverkürzung, in V. 16 b. חַטָּאתִי.

Str. VII, V. 18—19 drei sechstonige mit Schlußverkürzung um eine Halbzeile.

Str. VIII, V. 20—22 drei sechstonige.

Kap. 15. Nach dem Inhalt zerfällt die Rede des Eliphas in zwei Teile; der erste spricht den Tadel gegen Hiob aus (V. 1—16), der zweite schildert die Strafe des gegen Gott Trotzenden (V. 20—35). Getrennt sind beide Teile durch eine einleitende Empfehlung für Belehrung (V. 17—19). Diese Zwischenverse aber stören das Gleichmaß des Ganzen und sind offenbar von einem späteren Bearbeiter hinzugefügt worden. Denn abgesehen von der metrischen Mangelhaftigkeit derselben im Vergleich zu den übrigen meist regelmäßigen Versen, so paßt deren Inhalt nicht zum Charakter des Eliphas, wie er sich aus dem ersten Redegang ergiebt (vgl. Charakteristik des Eliphas Kap. 14). Denn Eliphas zeigte sich von seiner eigenen Würde derart eingenommen, daß er sich nicht auf die Tradition der Vorfahren, sondern auf seine eigene Vision beruft; es liegt dieses einmal nicht in seinem Charakter. Zudem hat er sich ausdrücklich auf seine Vision berufen (V. 11), und bedurfte es nicht mehr der Aussprüche der Weisen. Auch vertragen sich diese einleitenden Verse nicht mit der nachfolgenden Schilderung von der Heimsuchung des gegen Gott Trotzenden. Denn in dieser ist nicht von der Vergangenheit die Rede, sondern von den Strafen eines Gottlosen in der Gegenwart. Ferner ist hier von der Strafe der *einen* Person die Rede, die Tradition der Vorfahren kann sich naturgemäß nicht auf einen allein beziehen, da in jeder Generation viele Beispiele dieser Art sich wiederholen. Endlich erinnert die breite Art der Einleitung an die des *Elihu*, und sie rührt auch wahrscheinlich von demselben Verfasser her; bei Eliphas findet sich eine derartige Einleitung nicht. Der Grund für die Einfügung dieser Verse ist leicht zu erkennen. Nachdem der Dichter von einem ungerechten und abscheulichen Manne gesprochen (V. 16), wobei er schon mehr gegen den Unterdrücker seines Volkes als gegen Hiob seinen Zorn entladen wollte (vgl. Charakteristik), ist er ohne weiteres zur Schilderung dieses gottlosen Mannes in V. 20—35 übergegangen. Der spätere Bearbeiter, der den Zusammenhang nicht begriff, vermißte einen Übergang und fügte zu diesem Zwecke die Einleitung zum zweiten Teil hinzu. Scheidet man diese Verse wie auch den gleich verdächtigen Vers 28 (s. u.) aus, so haben beide Teile gleich viele Verse und Abschnitte. Jeder

Teil gliedert sich in drei Abschnitte, welche in der Zahl der Verse sich entsprechen. Diese Gliederung wird durch den Sinn geboten und ist auch mehrmals durch äußere Merkmale erkennbar.

1. Abschn. Eliphas tadelt Hiobs leere und vermessene Rede, welche selbst den Beweis seiner Schuld giebt (V. 2—6). 2. Abschn. Er tadelt ferner, daß Hiob weiser sein will als ältere Personen, und daß er die ihm mitgeteilte Offenbarung (Kap. 4, 12) nicht achtet (V. 7—11). 3. Abschn. Vor Gott sind selbst die Heiligen im Himmel nicht tadellos, wie viel mehr ein ungerechter wie Hiob (V. 12—16). 4. Abschn. Die Not, Unruhe und Angst eines gottlosen Tyrannen wird geschildert V. 20—24, 5. Abschn., welcher die Strafe seines Trotzes, seiner Üppigkeit und Vermessenheit büßt [und weil er verfehmte Städte (durch gefangene Israeliten) wieder aufbauen ließ] (V. 25—27 [28] 29—30). 6. Abschn. Derselbe sieht seine Hoffnung getäuscht und geht vorzeitig wie jede trügerische Rotte zugrunde.

Äußere Merkmale der Abteilung sind: Die Katalexis in V. 6 (maßgebend), die Schlußverlängerung in V. 11. 24. 30, die Anfangsverlängerung in V. 20. Demnach besteht das Kapitel aus 6 Strophen von je fünf sechstonigen Versen.

Str. I, V. 2—6 fünf sechstonige mit Schlußverkürzung in V. 6.

Str. II, V. 7—11 fünf sechstonige mit Schlußverlängerung in V. 11ᵃ.

Str. III, V. 12—16 fünf sechstonige, d. מָה in V. 9. 12 u. 14.

Str. IV, V. 20—24 fünf sechstonige, über V. 17—19 s. o., V. 20 ein achttoniger, Anfangsverlängerung, V. 23 ein achttoniger (S. 638. 4, d. יום־חשך.

Str. V, V. 25—30 fünf sechstonige mit Schlußverlängerung; V. 28 erscheint nach Inhalt und Ausdruck fremdartig und ist wahrscheinlich, nachdem israelitische Gefangene zum Anbau verödeter Städte gezwungen worden waren, vom späteren Abschreiber hinzugefügt worden, in V. 25ᵇ l. אל־אֱל שדַי nach LXX (*ἔναντι δὲ κυρίου παντοκράτορος*).

Str. VI, V. 31—35 fünf sechstonige, in V. 32 l. קְצוֹתוֹ „Ende" בלא־יוֹמוֹ nach LXX (*ἡ τομὴ αὐτοῦ* in falscher Herleitung von

קצץ „abschneiden") und b. וּכְפֹּתֶר, in V. 35 b. וילד־אָוֶן, wenn nicht eine Schlußverlängerung beabsichtigt ist.

Kap. 16. 17.

Die Abschnitte beider Kapitel ergeben sich entschieden aus dem Sinne, wie sie auch fast von allen Exegeten angenommen worden sind. Der Beginn eines neuen Abschnittes tritt offenbar in Kap. 16 mit V. 6. 12. 18, in Kap. 17 mit V. 6 u. 11 ein, so daß sich sieben Abschnitte, in den beiden zusammenhängenden Kapiteln ergeben. Die Symmetrie in zwei Abschnitten wird dadurch gestört, daß in diesen die Klage des unterjochten Volkes über seinen Bedrücker hinzugefügt worden ist.

1. Abschn. Hiob weist die Trostreden der Freunde als leer und verletzend zurück; wären sie in seiner Lage, so würden sie erfahren, wie schmerzlich herzlose Trostesworte berührten (V. 2—5). 2. Abschn. Doch Reden wie Schweigen sei nutzlos, da Gott ihm ingrimmig zürne — und ihn ruchlosen Feinden preisgegeben hat — (V. 6—11). 3. Abschn. Aus einem friedlichen Leben habe Er ihn in die schmerzlichsten Leiden gestürzt, — wie auf eine Feste stürmten Seine Geschosse auf ihn ein — er sei in Trauer und Jammer, obwohl er nichts Unrechtes gethan (V. 12—17). 4. Abschn. Er ruft die Erde an, daß sie seine Unschuld nicht verschweige, im Himmel — da sei ihm ein Zeuge gewiß —, die Freunde verspotten ihn — auf Gott ist sein Blick gerichtet, daß Er ihm Recht schaffe, ehe er verscheide (V. 18—22); 5. Abschn. sein Geist sei zerrüttet, sein Grab nahe, ein Spott selbst der Freunde, so möge doch Gott sich für ihn verbürgen, daß er sein Recht wahrnehmen wolle (Kap. 17, 1—5). 6. Abschn. Seine Leiden (er spricht im Geiste seines unglücklichen Volkes) seien den Völkern sprichwörtlich geworden, die Frommen seien darüber entsetzt, doch der Gerechte läßt vor seinem frommen Wandel nicht ab (V. 6—10). Seine Tage gehen zu Ende und keine Hoffnung bleibe ihm mehr (V. 11—16). Von diesen sieben Abschnitten zählten der 1., 4., 5., 6., 7. je fünf Verse, nur der letzte hat eine Abschlußverlängerung, der 2. und 3. je sieben Verse. Scheidet man in den beiden letzten diejenigen Teile aus, welche mit Beziehung auf das Unglück des

ganzen Volkes eingefügt worden sind (9^c. 10^c. 11. 12^c. 13^a. 14), so zählen auch diese beiden ebenfalls fünf Verse (vgl. Gedankengang), so daß alle sieben Abschnitte gleich wären. Aber auch ohne diese Ausscheidung bleiben fünf gleiche und regelmäßige Strophen von je fünf durchschnittlich sechstonigen, und die zwei ungleichen sind unter sich selbst, in Beziehung auf ihre zwei Langverse, symmetrisch.

Str. I, V. 2—5 fünf sechstonige, in V. 3 b. לדברי רְוח und אר־מְה, V. 4 besteht aus zwei Versen, aus einem achttonigen und einem sechstonigen, b. במו־רְאש nach LXX (*κινήσω κεφαλήν*) in V. 5 אאמצכְם.

Str. II, V. 6—11 sieben (resp. fünf s. o.) sechstonige, in V. 7 ist wohl zu lesen: אך־עתה כְאבי הלאני Vulg.: dolor meus (wahrscheinlich keine Korrektur), und verbinde השימות כל־עדתי ותקמטני, was der Sinn und das Metrum erfordert, in V. 8 b. ויקם־בי, V. 9—10 zwei Langverse = drei sechstonigen, in V. 9 b. עיניו־לי.

Str. III, V. 12—17 sieben (resp. fünf s. o.) sechstonige, V. 12—13 zwei Langverse = drei sechstonige, V. 15—17 haben die Form des Klageliedes [1]), dem sie auch nach dem Inhalte entsprechen.

Str. IV, V. 18—22 fünf sechstonige, in V. 20 l. מליצי המה רעי, was sowohl der Sinn wie das Metrum verlangt.

Str. V, Kap. 17, V. 1—5 fünf sechstonige, in V. 4 l. לא־תרומם אתם nach LXX (*ὑψώσεις* vel *ὑψώσης αὐτούς*).

Str. VI, V. 6—10 fünf sechstonige mit Schlußverlängerung eines dreigliedrigen achttonigen.

Str. VII, V. 11—16 sechs sechstonige, Schlußstrophe, V. 14 b. אבי־אתה

Kap. 18.

Die Abschnitte dieser Rede ergeben sich aus dem Sinn, wie umgekehrt der Sinn erst durch richtige Abteilung klar wird.

---

1) Hiernach ist die genannte Ausnahmestellung des V. 15 (vgl. meine Beiträge zur Metrik. N. Jahrb. f. Phil. u. Pädag. II. Abtl. 1893. S. 609. Mitte) berichtigt.

1. Abschn. Bildad tadelt die Leidenschaftlichkeit der Freunde, durch welche sie sich selbst herabsetzten und besonders die des Hiob (V. 2—4). 2. Abschn. Dem Volksbedränger, über welchen Hiob klagte (vgl. 16, 11. 12. 13. 14; 17, 5. 6), werden vielfache Strafen angekündigt; diese werden dargestellt im Bilde eines erlöschenden Lichtes (V. 5—7); 3. Abschn. eines umschlingenden Fallstricks (V. 8—10); 4. Abschn. kraftverzehrender Beängstigungen (V. 11—13); 5. Abschn. seine Wohnstätte wird vernichtet (V. 14—16); 6. Abschn. jede Spur desselben vertilgt (V. 17—19); 7. Abschn. man denkt nur mit Grauen an denselben (V. 20—21).

Äußerliche Merkmale der Abteilung sind die Schlußverlängerungen des V. 4 (maßgebend), 13 u. 19. Die Abschnitte bilden 6 Strophen von je drei sechstonigen mit einer Schlußstrophe von zwei sechstonigen.

Str. I, V. 2—4 drei sechstonige mit Schlußverlängerung; der erste Halbvers ist wie oft zu Anfang um eine Hebung verlängert, in V. 2 b. בעֵינֵיכֶם.

Str. II, V. 5—7 drei sechstonige, in V. 7 b. ותַשְׁלִיכֵהוּ.

Str. III, V. 8—10 drei sechstonige, in V. 8ᵇ b. ועַלֵי שְׂבָכָה wie in V. 10ᵇ.

Str. IV, V. 11—13 drei sechstonige mit Schlußverlängerung, in V. 11ᵇ l. nach LXX (*πολλοὶ δέ*) והפִצֻהוּ רַבִּים לרגליו, was der Sinn und das Metrum verlangt.

Str. V, V. 14—16 drei sechstonige.

Str. VI, V. 17—19 drei sechstonige, in V. 17 b. זִכְרוֹ אבד, in V. 18 scheint nach יְנִדֻהוּ ein Wort ausgefallen zu sein, etwa אֶל־שְׁמָמָה, was auch der Parallelismus verlangt.

Str. VII, V. 20—21 zwei sechstonige als Schlußstrophe, in V. 21 b. וזה־מקום, wenn nicht eine Schlußverlängerung beabsichtigt sein sollte.

Kap. 19.

Nach dem Inhalt besteht die Rede aus 6 Abschnitten.

1. Abschn. enthält eine Abwehr gegen die Freunde (V. 2—5); 2. Abschn. eine Klage über die Anfeindung Gottes (V. 6—12); 3. Abschn. über die Entfremdung der Angehörigen (V. 13—17);

4. Abschn. über allgemeine Mißachtung und des Leibes Verfall mit der Bitte um Erbarmen (V. 18—22). 5. Abschn. Blicke in die Zukunft mit der Hoffnung auf Gottes Wiederbegnadigung (V. 23—27). 6. Abschn. Warnung der Freunde vor Heuchelei (V. 28—29).

Äußere Merkmale der Abteilung sind die Verlängerungen in V. 12 u. 27 und die Katalexis in V. 22. Demnach besteht das Ganze aus 5 Strophen, von denen die 1., 3., 4. u. 5. durchschnittlich je fünf sechstonige, die 2. sechs sechstonige zählt. Hieran schließt ein Abschnitt von zwei Versen, der zweite ist verlängert, über deren Zusammenhang vgl. die Charakteristik.

Str. I, V. 2—6 fünf sechstonige, in V. 2 b. ותדכאונני, die verlängerte Form scheint des Metrums wegen gewählt zu sein, in V. 3 b. זה־עשר und תהכרו לי in V. 4 b. ואף אמנם.

Str. II, V. 7—12 sechs sechstonige mit Schlußverlängerung, in V. 7 b. הן־אצעק.

Str. III, V. 13—17 fünf sechstonige, in V. 14 gehört גרי ביתי metrisch zu V. 13, mit welchem es wahrscheinlich ursprünglich verbunden war, daher das Verbum sich nach dem zunächst stehenden Namen allein richtet, während sonst bei verschiedenen Genera der Subjekte das Verbum sich nach dem Maskulinum richtet; vgl. Gen. 2, 4; 7, 2 u. a.; in V. 16 b. אתחנן לו.

Str. IV, V. 18—22 fünf sechstonige, in V. 18 b. וידברו בי, ebenso in V. 19 נהפכו בי, in V. 20 verlangt der Sinn wie das Metrum die Ausscheidung von ובבשרי vgl. the book of Job by Siegfried 1893. S. 37. Not. 30; V. 21 ist ein zweigliedriger achttoniger Vers und für seinen Inhalt ganz angemessen; einige Handschriften der LXX haben das Wort חנני nur einmal übersetzt; wäre nun die Wiederholung dieses Wortes durch Verschreibung entstanden, so müßte כי־יד אלוה נגעה־בי betont werden, V. 22ᵇ mit einer Katalex. zum Strophenabschluß.

Str. V, V. 23—27 fünf sechstonige mit Strophenabschluß; in V. 23 paßt das Wort אפו weder für den Sinn, noch für den Parallelismus und das Metrum; in dieser Verbindung kommt es sonst nicht vor; die LXX und Vulg. haben es nicht übersetzt, sie lasen es nicht, oder fanden kein entsprechendes Wort dafür. Sollte

es wirklich dem ursprünglichen Texte angehören, so müßte man מי־יתן־אמר betonen; in V. 24 b. בעט ברזל, in V. 25 גאלי־חי. Über V. 28—29 s. o.

Kap. 20.

Die Abschnitte ergeben sich aus dem Sinne. Der erste ist direkt gegen Hiob gerichtet (V. 2—5), der zweite schildert den plötzlichen Sturz und Untergang des Frevlers (V. 6—11), der dritte die Verwandlung seines süßen Genusses in Gift (V. 12—17), der vierte den Verlust seiner Habe und die Schädigung seines Körpers (V. 18—23), der fünfte seine Verfolgung und das Offenbarwerden seiner Schuld (V. 24—28), ein Schlußvers faßt das Ganze zusammen V. 29.

Äußerlich erkennbare Zeichen der Abteilung sind: die Partikel אם, zweimal für den Beginn einer neuen Gedankenreihe in V. 6 u. 12, ferner das Eintreten der Participialform in V. 18 und der verlängerte Vers am Schlusse dieser Strophe V. 23. Hiernach ergeben sich fünf Strophen, von denen die Eingangsstrophe vier sechstonige, die vier folgenden je sechs sechstonige Verse zählen.

Str. I, V. 2—5 vier sechstonige, in V. 4 b. מני־שים.

Str. II, V. 6—11 sechs sechstonige ולא bleibt überall unbetont in V. 8. 9, und ebenso 13. 18 und Kap. 21, 9. 10 (S. 639. 6).

Str. III, V. 12—17 sechs sechstonige, in V. 16 b. ראש פתנים, in V. 17 ist נחלי keine erklärende Glosse, sondern des Metrums wegen eingetreten, weil der erste Halbvers eine Hebung zu wenig hat.

Str. IV, V. 18—23 sechs sechstonige mit verlängertem Schlußvers, in V. 20 b. כי־לא, in V. 21 אין שריד in V. 22 יצר־לו.

Str. V, V. 24—28 sechs sechstonige, V. 25 u. 26 = drei sechstonigen; in V. 25 b. ממררתו.

Kap. 21.

Nach dem Sinne ergeben sich folgende Abschnitte: V. 2—6 die Ansprache an die Freunde, V. 7—16 die Schilderung von dem Glücke des Gottlosen, V. 17—21 die Klage hierüber, V. 22—26 Gottes Thun und Handeln nach Seinem Gutdünken, V 27—31 Widerlegurg der Freunde durch die thatsächliche Erfahrung, V. 32—33 die ehrenvolle Bestattung des Gottlosen, V. 34 Schlußvers.

Aber auch der zweite Abschnitt gliedert sich ohne Zwang in zwei

Teile: der erste schildert das äußere Glück der Gottlosen, das Gedeihen ihrer Kinder und ihrer Habe (V. 7—11), der zweite ihren Frohsinn trotz ihrer Abwendung von Gott (V. 12—16).

Als äußere Zeichen der Abteilung kommen hinzu die verlängerten V. 11. 16. 21 u. 31 bei richtiger naturgemäßer Betonung, gerade an den Stellen, wo ein Schluß des Abschnittes noch zweifelhaft sein könnte. Hiernach ergeben sich sechs Strophen von je fünf sechstonigen mit einer kürzeren Schlußstrophe von drei Versen mit einem verlängerten Mittelvers.

Str. I, V. 2—6 fünf sechstonige, in V. 2 b. תַנחוּמְתֵיכֶם, in V. 5 פְנוּ אֵלַי.

Str. II, V. 7—11 fünf sechstonige, in V. 8 wird man naturgemäß betonen: וְצֶאֱצָאֵיהֶם לְעֵינֵיהֶם und ebenso in V. 11 עֲוִילֵיהֶם וְיַלְדֵיהֶם יְרַקֵּדוּן, beide sind achttonige, das Metrum nötigt hierzu nicht.

Str. III, V. 12—16, fünf sechstonige, in V. 14 b. סוּר־מִמֶּנּוּ, in V. 15 b. כִּי beidesmal.

Str. IV, V. 17—21 fünf sechstonige mit verlängertem Anfangsverse, in V. 18 b. לִפְנֵי־רוּחַ, in V. 19[a] l. אֵל statt אֱלוֹהַּ; die LXX hat letzteres nicht.

Str. V, V. 22—26 fünf sechstonige, in V. 22 b. יְלַמֶּד דָּעַת, in V. 23 זֶה־יָמוּת, dagegen in V. 25 וְזֶה wegen der Zusammensetzung mit ו.

Str. VI, V. 27—31 fünf sechstonige, in V. 27 b. הֵן־יָדַעְתִּי מַחְשְׁבוֹתֵיכֶם, in V. 28 b. אַיֵּה־בֵית נָדִיב und וְאַיֵּה־אֹהֶל in V. 30 b. כִּי־לְיוֹם אֵיד יֵחָשֶׂךְ־רָע, in V. 31 וְהוּא־עָשָׂה מִי־יְשַׁלֶּם לוֹ.

Str. VII, V. 32—34 als Schlußstrophe verkürzt.

Kap. 22.

Die Abschnitte dieses Kapitels ergeben sich aus dem Sinn, wie fast allgemein erkannt worden ist, teilweise auch aus äußeren Merkzeichen. So scheidet sich der erste Abschnitt durch die Frageform sämtlicher vier Verse, und der dritte durch zwei Frageverse zum Beginn und einen Fragevers zum Schluß von den übrigen ab. Der letzte Fragevers (15) steht in enger Beziehung zum ersten (11) und macht diesen in seiner Beziehung auf die Sintflut verständlich. Dem Sinne nach enthält der erste Abschnitt, V. 2—5, den

Tadel über Hiobs Mangel an Gottesfurcht; der zweite, V. 6—10, die Anschuldigung wegen Missethaten gegen Menschen; der dritte, V. 11—15, wegen Verleugnung von Gottes Wahrnehmung der menschlichen Geschicke, wie die Leute der Vorzeit; der vierte, V. 16—20, Schilderung dieser Leute, welche infolge solcher Gotteslästerung hinweggerafft wurden, zur Freude der Gerechten; der fünfte, V. 21—25, Aufforderung zur Gottesbekehrung und zum frommen Lebenswandel; der sechste, V. 26—30, die Versicherung der göttlichen Begnadigung und Wiederkehr des Glückes.

Hiernach besteht die Rede aus 6 Strophen, von denen die Eingangsstrophe vier, die fünf folgenden je fünf sechstonige Verse zählen.

Str. I, V. 2—5 vier sechstonige, in V. 2 b. יִסְכָּן גָּבֶר, in V. 3 bleibt beidesmal כִּי־ unbetont, in V. 4 b. הֲמִיִּרְאָתְךָ, in V. 5 לַעֲוֹנֹתֶיךָ.

Str. II, V. 6—10 fünf sechstonige, in V. 7 b. תִּמְנַע, in V. 8 וְאִישׁ־זְרוֹעַ und וּנְשׂוּא־פָנִים.

Str. III, V. 11—15 fünf sechstonige, in V. 11ᵃ ist הָאוֹר, חָשַׁךְ לֹא־תִרְאֶה zu lesen nach LXX, Merx, das Perfekt. ist relativisch, in V. 12 b. וּרְאֵה־רֹאשׁ; angemessener scheint es jedoch, הֲלֹא zu betonen, so daß durch einen achttonigen Vers die Wichtigkeit seines Inhalts mehr hervortritt.

Str. IV, V. 16—20 fünf sechstonige, in V. 16 b. אֲשֶׁר (wie in V. 15, S. 640), in V. 17 b. סוּר־מִמֶּנּוּ (wie 21, 14), in V. 18 b. רָחֲקָה מֶנִּי ein achttoniger Vers.

Str. V, V. 21—25 fünf sechstonige.

Str. VI, V. 26—30 fünf sechstonige, in V. 27 muß nach LXX (*δώσει δὲ τὰς εὐχάς σου ἀποδοῦναι*: keine Erklärung) וּנְדָרֶיךָ יִתֵּן וְתְשַׁלֵּם gelesen werden, was allein einen passenden Sinn giebt. Denn nicht soll gesagt sein, daß er das Gelobte (Opfer) bringen werde, sondern er werde infolge der Erfüllung seines mit Gelübde ausgesprochenen Wunsches das gelobte Opfer bringen (voti compotem esse), in V. 30 l. יְמַלֵּט אֱלוֹהַּ נָקִי וְנִמְלַטְתָּ (Merx), א׳ eine verschriebene Abreviatur; vgl. 6. 29, S. 648.

Kap. 23. 24.

Die beiden Hauptteile der Rede sind schon äußerlich erkennbar durch die Scheidung in zwei Kapitel, welche unzweifelhaft schon in

der Urschrift durch einen leeren Zwischenraum erkennbar waren. Während in Kap. 23 Hiob von seinem Wunsche einer Rechtfertigung vor Gott spricht, stellt der zweite Teil Kap. 24 die vielen unbestraften Verbrechen dar.

Der erste Teil der Rede gliedert sich nach dem Sinne in vier Abschnitte; im ersten, V. 2—5, spricht Hiob die Klage über sein Leiden mit dem Wunsche der Rechtfertigung vor Gott aus; im zweiten, V. 6—9, die Gewißheit seiner Rechtfertigung, wenn Gott nur zu finden wäre; im dritten, V. 10—13, die Versicherung seiner Treue gegen Gott, die derselbe kennt; aber der göttliche Beschluß gegen ihn bleibt unabänderlich; der vierte, V. 14—17, daher die von Gott herrührende Angst, der ihm jedoch die klare Einsicht gelassen hat.

Im Kap. 24 gliedert sich die Schilderung der Frevler nach den verschiedenen Arten derselben. Im ersten Abschnitt, V. 1—4, wird mit der Frage, warum Gott seine Strafgerichte gegen die Übelthäter nicht offenbare, begonnen, und zunächst allgemein die gewöhnlichen Gewaltthätigkeiten der Starken gegen die Schwachen geschildert; im zweiten, V. 5—8, folgt die Schilderung der aus der menschlichen Gesellschaft Ausgestoßenen; im dritten, V. 9—12, die der Bedrückten durch Gläubiger und zu Frondiensten Gezwungenen; im vierten, V. 13—15, die der lichtscheuen Verbrecher, der Räuber, Diebe und Ehebrecher; der fünfte, V. 16. 17—21. 22[1] mit Ausscheidung der nicht hierher gehörigen V. 18—20, führt ferner aus, wie die Verbrecher in die Häuser des Nachts eindringen und nicht nur schutzlose Witwen ausplündern, sondern auch den Kampf mit Starken siegreich aufnehmen; der sechste, V. 23—25, wie sie von Gott selbst geschützt scheinen, und wie sie schnell und

1) V. 18—20 lassen sich in keiner irgendwie befriedigenden Weise mit dem Vorangehenden oder Nachfolgenden in Zusammenhang bringen. Allem Anscheine nach sind sie durch ein Versehen des Schreibers an falsche Stelle geraten und gehören wohl an den Schluß von Kap. 25, wo auch eine weitere Ausführung in der Schilderung vom Elende der Menschen erwartet wird. Hierdurch würde dieses abnorm kleine Kapitel einen etwas größeren Umfang erhalten und die Verse selbst verständlicher werden, während Kap. 24 eine regelmäßige und dem vorangehenden Kapitel entsprechende Strophenabteilung erhält.

schmerzlos dahinscheiden, und schließt mit der Frage, wer denn solche Thatsachen in Abrede stellen könnte.

Äußere Merkmale für diese Abteilung sind: die Frageform 23, 6, durch welche der zweite Abschnitt vom ersten, und der verlängerte V. 13, durch welchen der dritte vom vierten geschieden wird. In Kap. 24 wird der zweite Abschnitt durch die abweichenden Cäsuren und die verlängerte Form des V. 5 vom ersten, und ebenso durch die Verlängerung des V. 12 der dritte vom vierten, und auf gleiche Weise der vierte vom fünften durch den verlängerten V. 15 getrennt.

Hiernach besteht die Rede aus 10 Strophen von je vier sechstonigen, nur hat die letzte als Schlußstrophe eine abweichende Form, aber gerade dieselbe wie die des Kap. 21.

Str. I, V. 2—5 vier sechstonige, in V. 3 b. תְּכוּנָתוֹ.

Str. II, V. 6—9 vier sechstonige, in V. 6 b. לֹא, weil es die Bedeutung eines Satzes hat = nein; b. לֹא אַךְ־הוּא יָשִׂם־בִּי, in V. 7 b. שָׁם־יָשָׁר, in V. 8 הֵן־קֶדֶם.

Str. III, V. 10—13 vier sechstonige mit Verlängerung des Schlußverses.

Str. IV, V. 14—17 vier sechstonige, in V. 16 b. הִבְהִילָנִי.

Kap. 24, Str. V, V. 1—4 vier sechstonige, in V. 2 ist zu Anfang das Wort רשעים oder עריצים ausgefallen (LXX *ἄνδρες ἀσεβεῖς* Merx).

Str. VI, V. 5—8 vier sechstonige, in V. 5 b. הֵן־פְּרָאִים und עֲרָבָה־לוֹ. Der Vers hat drei Cäsuren und vier Glieder und markiert den Beginn der neuen Strophe, in V. 7 b. מִבְּלִי־לְבוּשׁ und ebenso in V. 10.

Str. VII, V. 9—12 vier sechstonige mit verlängertem Schlußverse [1]).

---

1) In V. 9 ist die Partikel וְעַל ausnahmsweise zu betonen, wenn man nicht וְעָלַי lesen will, weil das waw die Bedeutung eines Relativums hat = וַאֲשֶׁר עַל. Beispiele für das waw relativ. geben 1 Sam. 20, 4; 30, 23. Ps. 7, 10. Jes. 49, 7 Schlußwort u. a.; ebenso wird das deutsche „und" im Mittelhochdeutschen als Relativum gebraucht; vgl. Nibelung. 2086, 1: ich mane iuch der genaden und ir mir habt gesworn; vgl. A. Schleicher, Die deutsche Sprache. 1860. Cotta. S. 297.

Str. VIII, V. 13—15 vier sechstonige mit verlängertem Schlußvers, V. 13 u. 14 = drei sechstonigen, in V. 13 b. בְמַרְדִיאוֹר und בִנְתִיבֹתָיו, in V. 14 יִקְטֹל עָנִי.

Str. IX, V. 16. 17. 21. 22 drei sechstonige, der Anfangsvers 16 verlängert b. חָתַר כְמוֹ, in V. 17 bleibt כִי beidesmal unbetont, b. בֹקֶר־לָמוֹ (ersteres einsilbig zu lesen, eine unbetonte zwischen zwei betonten), in V. 2 וְאַלְמָנָה.

Str. X, V. 23—25, verkürzte Schlußstrophe, die aber durch Verlängerung des Mittelverses etwas Symmetrisches enthält.

Kap. 25. Kap. 24, 18—20; 27, 14—23.

Das Auffällige an der kurzen und abgebrochenen Rede des Bildad schwindet, wenn man Kap. 24, 18—20, welche, wie daselbst bereits bemerkt worden ist, den Zusammenhang stören, hierher versetzt, wo sie als eine Fortsetzung der Schilderung von der Nichtigkeit des Menschen recht gut passen. Hieran schließen ebenso angemessen Kap. 27, 14—23, welche ebenfalls den Zusammenhang und die ganze Komposition der Dichtung zerstören (vgl. daselbst), hier aber ganz an der Stelle sind. Andere Gründe für diese Zusammenstellung sind im „Gedankengang" und in der Charakteristik dargelegt worden.

Diese Anordnung wird auch äußerlich durch die hieraus hervorgehende regelmäßige Gestaltung der Abschnitte resp. der Strophen unterstützt. Denn unzweifelhaft bildet Kap. 25 nur eine fünfzeilige Strophe, ebenso bilden Kap. 27, 14—23 zwei fünfzeilige Strophen. Wird nun V. 13 des 27. Kapitels mit V. 20 des 24. Kapitels verbunden, so erhalten wir ebenfalls eine fünfzeilige Strophe, indem die beiden letzten Verse 20 und 13 als Langzeilen wie oft für drei eintreten, V. 18 aber hat zum Beginn einer Strophe wie oft eine Verlängerung erhalten. Nach dieser Zusammenstellung würde Bildads Rede aus vier Strophen von je fünf sechstonigen bestehen, von denen höchstens die zweite anfechtbar wäre.

Hierzu kommt noch, daß Hiobs Rede in Kap. 26, wie fast alle Exegeten annehmen und der Sinn verlangt, aus vier dreizeiligen Abschnitten mit einem verlängerten Schlußverse und ebenso die Fortsetzung der Rede in Kap. 27, 2—12 aus drei dreizeiligen

Strophen und einer kurzen Schlußstrophe von zwei Versen besteht. Ganz unregelmäßig würden die Abschnitte oder Strophen erscheinen, wenn V. 14—23 an Kap. 27 angeschlossen würden, welche aus je fünf Versen bestehen.

Daß nach der gegebenen Zusammenstellung das besonders angefochtene Kap. 28 dem Sinne nach sich recht gut an V. 12 anschließt, werden wir daselbst sehen.

Metrische Analyse.

Str. I, Kap. 25, 2—6 fünf sechstonige, in V. 5 b. הֵן־נֹד, in V. 6 b. אַף־כִּי und וּבֶן אָדָם.

Str. II, Kap. 24, 18—20; 27, 13 fünf sechstonige, V. 18 zum Beginn der Strophe verlängert, V. 20 und 13 = drei sechstonigen; in V. 13 b. זֶה־חֵלֶק.

Str. III, Kap. 27, V. 14—18 fünf sechstonige, in V. 14 b. לֹא־יִשְׂבְּעוּ und in V. 15 וְאַלְמְנֹתָיו.

Str. IV, V. 19—23 fünf sechstonige (in V. 21 l. וִישַׂעֲרֵהוּ?); der Beginn einer neuen Strophe wird durch den dazwischentretenden Nominalsatz V. 19 erkennbar.

Kap. 26.

Die ersten drei Verse heben sich so entschieden von den nachfolgenden ab, daß sie für die Abteilung des Ganzen als maßgebend erscheinen.

Hiernach gliedert sich dasselbe, wie fast alle Exegeten übereinstimmen, in vier Abschnitte von je drei Versen und einem Schlußverse; der erste, V. 2—4, enthält die Erwiderung auf Bildads vermeintliche Belehrung; der zweite, V. 5—7, die Herrschergewalt Gottes über die Unterwelt und den leeren Raum um den Himmel und die Erde; der dritte, V. 8—10, über Wolken und Gewässer; der vierte, V. 11—13, über den Himmel und das Meer; der Schlußvers 14 ist sowohl durch seine abweichende Form, als durch seinen das Ganze zusammenfassenden Inhalt als solcher leicht erkennbar. Auch äußerlich scheidet die Verlängerung des V. 13 den vierten Abschnitt von dem Schlußverse.

Str. I, V. 2—4 drei sechstonige, b. מֶה, in V. 2 u. 3.

Str. II, V. 5—7 drei sechstonige, in V. 5 b. וְשֹׁכְנֵיהֶם [1]).

---

1) Man verbinde מִתַּחַת mit dem ersten Abschnitt, weil 1) sonst der Vers

Str. III, V. 8—10 drei sechstonige, in V. 9 b. פְנֵי כִסֵּה.

Str. IV, V. 11—13 drei sechstonige mit verlängertem Schlußverse, in V. 11 l. מִגַּעֲרָתוֹ.

V. 14. Schlußvers mit zwei Cäsuren.

Kap. 27. 28.

Für die richtige Feststellung der Strophenabteilung ist bereits zu Kap. 26 bemerkt worden, daß Kap. 27, 13—23 zu Bildads Rede gehören müßte; Hiobs eigene Meinung können sie nicht ausdrücken; denn gerade mit der entgegengesetzten Behauptung, daß es den Frevlern oft wohlergehe, hatte er wiederholentlich (12, 6; 21, 7—34; 24, 2—5. 9—17. 21—24) die Vergeltungslehre der Freunde zu widerlegen versucht. Daß aber Hiob zum Schluß des Streites der Meinung der Freunde zugestimmt habe, ist ganz undenkbar. Denn erstens wäre dann der ganze Redestreit ein vergeblicher gewesen, Hiob ginge nicht als Sieger, sondern als der besiegte aus demselben hervor, dem so viele ruhmredige Worte (V. 11. 12) am wenigsten geziemten; ja, es wäre sogar lächerlich, daß er die Freunde darüber belehren wollte, was sie bisher einstimmig und wiederholentlich behauptet, und Hiob gerade bestritten hatte. Zweitens wäre die ganze dramatisch fortschreitende Entwickelung in Hiobs Anschauungen, Gemütsstimmung und Gotteserkenntnis, die ebenso natürlich als kunstvoll sich uns dargestellt hat, mit diesem Abfall und Untreue des Mannes gegen sich selbst vollständig vernichtet. Drittens läßt sich gar kein verständiger Grund für diesen Abfall des bisher so charakterfesten Mannes nach dem offenbar errungenen Siege angeben. Schließlich könnte man auch nicht begreifen, warum Hiob nach Kap. 42, 8 richtiger als die Freunde gesprochen hätte, wenn er zuletzt doch gleicher Meinung mit denselben gewesen wäre. Die Verse (13—23) ironisch aus dem Sinne der Gegner zu fassen, scheint ebenso zwecklos als unnatürlich; es lag hierzu auch gar keine Veranlassung vor. Denn die Freunde sind verstummt; Zophar wagt oder hat nichts mehr zu sagen.

---

ohne Parallelismus wäre, 2) ohne symmetrische Bildung, 3) weil nach der Anschauung der Hebräer die Scheōl nicht unter dem Wasser, sondern in der Tiefe der Erde sich befindet; vgl. die Übersetzung.

Selbst Eliphas hat, wie wir oben gesehen (Kap. 22 Schl.) in versöhnlichem Tone seine Rede geschlossen, Bildad hat von vornherein sich versöhnlicher gezeigt. Auch Hiob selbst spricht jetzt, wie auch die nachfolgenden Kapitel 28—31 offenbar zeigen, mit aller Seelenruhe eines weisen, keines Widerspruchs gewärtigen Mannes.

Der Erklärung, daß Hiob mit seiner (teilweisen) Zustimmung „gegen die Freunde ihre eigenen Waffen kehrt" (Delitzsch, Komm. 2. Aufl. S. 322), kann man nicht beipflichten, weil dieses dem Charakter des Hiob und dem Zusammenhang des ganzen Kunstwerkes, wie wir es in einem größeren Werke näher darlegen werden, widerspricht; auch sind die anderen oben angeführten Gründe dagegen. Noch viel weniger wird man zugeben können, daß „für Hiob dieser Abschnitt ein Geständnis, ein Stück Widerruf enthält ...., das aber bedeutend erleichtert wird dadurch, daß er es sogleich zu Waffen gegen die Freunde umschmieden kann" ...., „darum der Schwall von Worten und Ausdrücken (?!), in denen er den Freunden ihre Angriffe selbst der Form nach zurückgiebt" ...., daß „hier von beiden Seiten der Bankrott festgestellt ist (?!), von der einen Seite durch Stammeln und Stillschweigen, von der anderen Seite, von Hiob, durch absichtliche grelle Hervorhebung des Widerspruchs, nachdem dieser ihm selbst zu klarem Bewußtsein gekommen" [1]). — Dieser Erklärung kann ich, abgesehen von ihrer inneren Haltlosigkeit, schon aus Achtung vor dem Dichter und seinem überzeugungstreuen Helden, der durch solche Annahme zum Flunkerer mit „ecker Umdrehung des Spießes" (sic) herabsinkt, nicht beistimmen [2]).

An der Echtheit von V. 13—23 ist wohl nicht zu zweifeln, aber sie sind, wie bereits auseinandergesetzt worden ist, an die unrichtige Stelle geraten und gehören geradeso wie Kap. 24, 18—20 zur Rede des Bildad Kap. 25. Dahin passen sie nach ihrem Inhalt wie nach dem Metrum; vgl. das. — Hierdurch sind alle Schwierigkeiten beseitigt, und der mit Kap. 28 vermißte Zusammenhang hergestellt. Diese Annahme stimmt aber auch zugleich zum Metrum des Kap. 27, 1—12 und des Kap. 28, 1—28. Be-

1) Budde, Zeitschrift für alttest. Wissensch. 1882. S. 215—216. 254.

2) Anders jedoch Cornill, Einleit., S. 230, der jedoch die richtige Lösung des Problems nicht erkannt hat.

trachtet man nämlich Kap. 28 nach seinem Strophenbau, oder auch nur nach seinen allgemein anerkannten Abschnitten, so kann kein Zweifel sein, daß V. 12—19 eine abgeschlossene Periode von 8 Versen bilden; dieses zeigt schon der Kehrvers 12 und 20 und außerdem das Trennungszeichen durch ס (vgl. de Wette, Einleit. 8. Aufl. § 106. S. 192). Ebenso bilden V. 20—27 eine gleiche Periode von 8 Versen, wenn man V. 28 als selbständigen Schlußvers faßt, weil dieser sowohl nach dem Inhalt die Spitze und die Quintessenz des Ganzen enthält, als auch durch die abweichende Form von dem übrigen sich abhebt, ähnlich wie 26, 14 s. das. Zählt man nun von V. 11 acht Verse zurück, so erkennt man leicht, daß mit V. 4 die eigentliche Beschreibung des Bergbaues mit seinen Mühen, Gefahren und künstlichen Einrichtungen beginnt und mit V. 11 abschließt, so daß man wieder eine in sich abgeschlossene Periode erhält. Dieser geht eine allgemeine Einleitung, V. 1—3, voran, welche sich in der Strophenform der des vorangehenden Kap. 27 (nach Ausscheidung von V. 13—23) anschließt und so den Übergang von Kap. 27 zu 28 bildet; zugleich läßt der verlängerte V. 3 einen Strophenabschluß äußerlich erkennen. Wie dieses vollständig zum Sinne stimmt, haben wir in der Charakteristik der Rede dargelegt.

Hiernach ergeben sich in den beiden zusammengehörigen Kapiteln 27. 28 8 Strophen, von denen vier das Kap. 27 (über Str. IV vgl. unten) und die erste des Kap. 28 je drei sechstonige zählen, die drei folgenden je acht mit einem besonderen Schlußverse. Eine weitere Gliederung der drei letzten Strophen, wie einige Exegeten sie versucht haben, erscheint nicht annehmbar, weil sie teilweise nicht zum Sinne stimmt; auch würde die Symmetrie des Ganzen wenig hierdurch gewinnen. Dagegen scheint für den mehr epischen Charakter des Inhalts die längere Strophe recht angemessen [1]), und die weitläufige, als unecht [2]) erklärte Ausführung, V. 15—19, erhält ihre Erklärung in dem Bedürfnis für die Ausfüllung der Strophe.

---

1) Vgl. Ps. 69. 78. 106. Grundzüge der Metrik. Halle 1875. S. 192. 195. 185.

2) Dillmann, Hiob. 4. Aufl. S. 242. 247.

Dem Sinne nach enthält die erste Strophe, V. 2—4, den Schwur für wahrheitsgemäßes Sprechen; die zweite, V. 5—7, die Versicherung für Festhalten der Gewissensüberzeugung der Unschuld und Zurückweisung heuchlerischer Verleugnung derselben; die dritte, V. 8—10, des Heuchlers Gottverlassenheit; die vierte, V. 11. 12 . . ., die Beschränktheit menschlicher Weisheit gegenüber der göttlichen; die fünfte, Kap. 28, V. 1—3, die zureichende Einsicht des Menschen für Auffindung der edelsten Metalle; die sechste, V. 4—11, und seine Geschicklichkeit im Bergbau; die siebente, V. 12—19, die durch keine Schätze zu erkaufende; die achte, V. 20—27, und an keinem Orte zu findende göttliche Weisheit; Schlußvers, 28, die Gottesfurcht, die wahre menschliche Weisheit.

Str. I, V. 2—4 drei sechstonige, in V. 3 b. נִשְׁמָתִי־בִי.

Str. II, V. 5—7 drei sechstonige, V. 5 achttonig zum Beginn der Strophe, wie oft, in V. 7 l. וּמִתְקוֹמְמִי [1]).

Str. III, V. 8—10 drei sechstonige, in V. 8 bleibt כִּי überall unbetont, in V. 9 b. הֲצַעֲקָתוֹ יִשְׁמַע־אֵל, in V. 10 b. אִם־עַל.

Str. IV, V. 11—12 zwei sechstonige, wahrscheinlich ist hier ein Vers ausgefallen, etwa in dem Sinne: לֹא־כְחָכְמַתְכֶם חָכְמַת־אֵל וְלֹא־תְבִינוּ כְּהָבִין שַׁדַּי, denn jedenfalls ist hier ein solcher Gedanke zu ergänzen, und da einmal eine Unordnung in der Texteszusammenstellung dieses Kapitels angenommen werden muß, so kann auch leicht ein Vers solchen Inhalts ausgefallen sein.

Str. V, Kap. 28, V. 1—3 drei sechstonige mit verlängertem Schlußverse.

Str. VI, V. 4—11 acht sechstonige, in V. 4 ist das unverständliche הַנִּשְׁכָּחִים מִנִּי־רָגֶל wahrscheinlich eine erklärende Glosse zu מֵעִם־גָּר vgl. die Übersetzung, in V. 8 b. הֶדְרִיכֻהוּ.

Str. VII, V. 12—19 acht sechstonige, in V. 17 b. וּתְמוּרָתָהּ.

Str. VIII, V. 20—27 acht sechstonige, in V. 24 b. לִקְצוֹת הָאָרֶץ und כָּל הַשָּׁמַיִם ein achttoniger zur Hervorhebung des Inhalts, in V. 27 b. וְגַם, wenn nicht eine Verkürzung zum Schlusse der Strophe beabsichtigt ist.

---

1) Vgl. meine Beiträge zur Metrik. N. Jahrb. f. Phil. u. Pädag. II. Abtl. 1893. S. 613.

V. 28 Schlußvers mit Verlängerung, b. הֵן־יִרְאַת, der Vers hat drei Cäsuren.

Kap. 29.

Nach dem Sinne ergeben sich folgende 8 Abschnitte resp. Strophen. Der erste Abschnitt, V. 2—4, stellt Hiobs frühere Zeit unter göttlichem Schutze und Gnade dar; der zweite, V. 5—7, seinen Kindersegen, Überfluß an Gütern und Ehrenplatz; der dritte, V. 8—10, sein Ansehen bei jung und alt, bei Fürsten und Vornehmen; der vierte, V. 11—13, seine Beliebtheit bei Armen und Bedürftigen; der fünfte, V. 14—17, seine Gerechtigkeit und seinen Schutz für die Hilflosen; der sechste, V. 18—20, seine Aussicht auf langes Leben in der Fülle der Ehre und Kraft; der siebente, V. 21—23, die Geltung seiner nie widersprochenen Reden; der achte, V. 24—25, die hervorragende Stellung in der Leitung der Genossen.

Mit dieser Abteilung stimmen auch die äußeren Kennzeichen derselben. Zunächst findet sich auch in diesem Kapitel (in den besseren Ausgaben) noch V. 13 ein ס als Zeichen eines Zwischenraumes, mithin auch eines neu eintretenden Abschnitts, so daß dieses Kapitel in zwei fast gleiche Hälften geteilt wird. Es läßt sich auch an dieser Stelle eine Wendung der Gedanken von der Beschreibung des früheren Glückes zum Lobe der eigenen Verdienste leicht erkennen. Die vier Strophen der ersten Hälfte ermangeln auch nicht der äußeren Kennzeichen. Die erste (V. 2—4), welche meistenteils für die nachfolgenden maßgebend ist, wird durch den verlängerten achttonigen V. 4 abgeschlossen, der zweite (V. 5—7) durch die gleichen Anfänge mit der Präposition beth in allen drei Versen, die dritte (V. 8—10) durch den Beginn mit Perfekta in allen Versen, die vierte (V. 11—13) durch die gleichen Anfänge mit ki in V. 11—12 und den verlängerten Schlußvers 13. Ebenso zählt die zweite Hälfte des Kapitels vier Strophen, nur umfaßt die erste derselben, vielleicht zur Kennzeichnung der Übergangsstrophe, vier Verse; die drei folgenden sind unzweifelhaft durch den Sinn abgeschlossen, in der letzten vertritt der lange zehntonige Vers mit vier Cäsuren die zwei sechstonigen.

Str. I, V. 2—4 zwei sechstonige mit einer schließenden achttonigen, in V. 2 b. כְּיַרְחֵי קֶדֶם, in V. 3 אֵלֶךְ־חֹשֶׁךְ.

Str. II, V. 5—7 [1]) drei sechstonige, in V. 5 b. סבִיבוֹתַי.

Str. III, V. 8—10 drei sechstonige, in V. 10 b. קוֹל נגִידִים.

Str. IV, V. 11—13 drei sechtstonige, zwei sechstonige mit einer schließenden achttonigen, in V. 13 b. אַלְמָנָה.

Str. V, V. 14—17 vier sechstonige, Übergangsstrophe s. o.

Str. VI, V. 18—20 drei sechstonige.

Str. VII, V. 21—23 drei sechstonige, in V. 21 b. לִי.

Str. VIII, V. 24—25 drei sechstonige, in V. 25 ersetzt der zehntonige die zwei sechstonigen.

Kap. 30.

Wie im vorangehenden Kapitel, so läßt sich auch in diesem eine Teilung in zwei Hälften erkennen; die erste (V. 1—15) schildert Hiobs Bedrängnisse von außen her, die zweite (V. 16--31) die an seiner Person haftenden Leiden. Die erste Hälfte gliedert sich in vier Strophen von je vier Versen; in den beiden ersten ist von der Klasse der Ausgestoßenen (wahrscheinlich von den Ureinwohnern, den Horiten) die Rede; die zweite Strophe, V. 4—7, giebt eine nähere Schilderung dieser Klasse, welche sie als dieselbe von Kap. 24, 4—8 kenntlich macht und von den nachfolgenden Klassen unterscheidet; die dritte Strophe, V. 8—11, bezieht sich auf die Klasse der leichtfertigen, liederlichen Herumtreiber (Jud. 9, 4), die vierte, V. 12—15, auf die vornehmen und wohlhabenden Leute, welche mit pircha = Blüte der Gesellschaft bezeichnet wird (V. 13ᵇ l. עֹצֵר [Einhalt] statt עֹזֵר). Die zweite Hälfte des Kapitels gliedert sich ebenfalls in vier gleiche Strophen, in welchen der Kummer der Seele und die körperlichen Schmerzen (V. 16—19), die Verlassenheit von Gott (V. 20—23), die getäuschten Hoffnungen (V. 24—27), die Trauer und der Jammer (V. 28—31), wobei zur Ausfüllung der Strophe manche Wiederholung oder mancher nicht ganz dahin passende Vers unterläuft.

Als äußere Merkmale der Abteilung sind besonders beachtenswert: der verlängerte V. 15 zum Abschluß der ersten Hälfte, der verlängerte V. 3, welcher die erste Strophe abschließt und maßgebend

1) In V. 6ᵇ giebt schon das Metrum den Beweis, daß das unverständliche עמדי aus V. 5. verschrieben ist.

für die nachfolgenden wird, wie es der verkürzte V. 19 für die zweite Hälfte ist; eine gleiche Verkürzung hat auch der abschließende V. 27. Wir haben demnach 8 Strophen von je vier sechstonigen.

Str. I, V. 1—3 vier sechstonige mit Verlängerung des Schlußverses, V. 1 besteht aus zwei sechstonigen, d. אֹמַר, in V. 2 לְמַה־לִּי.

Str. II, V. 4—7 vier sechstonige, in V. 5 l. מִן־גֵּו אַנְשָׁיא, was sowohl der Sinn als das Metrum verlangt, in V. 7 d. בֵּין.

Str. III, V. 8—11 vier sechstonige, in V. 8 d. בְּנֵי, wie auch in den meisten Ausgaben.

Str. IV, V. 12—15 vier sechstonige mit verlängertem Schlußvers, vgl. oben.

Str. V, V. 16—19 vier sechstonige mit verkürztem Schlußvers [1]), vgl. oben.

Str. VI, V. 20—23 vier sechstonige, in V. 22 d. תְּשֻׁוָּה = תשואה die anomale Form des Metrums wegen.

Str. VII, V. 24—27 vier sechstonige mit verkürztem Schlußvers, in V. 26 d. וִיבֹא־רְע und וִיבֹא־אֹפל.

Str. VIII, V. 28—31 vier sechstonige.

Kap. 31.

Die Strophenabteilung ergiebt sich meistenteils durch den Sinn und äußerlich durch bestimmte wiederkehrende Anfangsformeln. Wo jedoch der Sinn durch Unordnung oder Verderbnis des Textes gestört ist, wird er durch symmetrische Gestaltung der Strophen wiederhergestellt. Jede Strophe enthält die Darstellung einer besonderen Sünde mit der Beteuerung von Gründen, Schwüren oder Flüchen, daß sie vermieden worden sei. Sämtliche Strophen haben zum Beginn die Konjunktion אִם mit Ausnahme der ersten und letzten, deren Inhalt diese Formel nicht zuläßt. Die letzte Strophe bilden V. 35—37, welche, wie auch die meisten Exegeten annehmen, nach dem Sinne wie nach der Form als zur Schlußstrophe gehörig sich kennzeichnen. Dagegen paßt die letzte Strophe des Textes (V. 38—40) am besten nach V. 24—25, wo nach der Verwerfung einer Wertschätzung des Goldes und Silbers auch die Ver-

1) Die LXX scheint כְּמוֹ לְחֹמֶר (ἶσα πηλῷ) gelesen zu haben, dann wäre der Vers regelmäßig.

sicherung von der Unterlassung ungerechten Gütererwerbes hingehörte (so schon Konnicott, Eichhorn u. v. a.); jedenfalls muß eine Umstellung der beiden letzten Strophen wegen des Sinnes angenommen werden; des Metrums wegen wäre dieses nicht nötig. Dagegen erfordert der Sinn, die Symmetrie und das Metrum zugleich, daß V. 7 sich unmittelbar an V. 5 anschließe in derselben Weise wie V. 25 an 24 und V. 39 an 38; V. 6 jedoch gehört zwischen 13 und 14 hin, wodurch auch das waw in ומה in V. 14 erklärt wäre.

Hiernach zerfällt das Kapitel in drei Teile und in 13 Strophen; der erste und dritte Teil enthält je 4 Strophen, der zweite 5. Die 4 Strophen des ersten Teils zählen je vier sechstonige, die 5 des zweiten Teils abwechselnde von je drei und zwei sechstonigen, die 4 des dritten Teils wieder abwechselnde von je vier und drei sechstonigen; doch ist die 11. Strophe nicht in Ordnung s. das. Trotz der dreifachen Abwechselung ist die Symmetrie im ganzen nicht zu verkennen; Schema: a. a. a. a. b. c. b. c. b. a. b. (?) b. a.

Str. I, V. 1—4 vier sechstonige, in V. 2 b. ומה־חֵלֶק, in V. 3 erfordert der Sinn wie das Metrum das Wort כִּבְוֹן vor oder nach לְעַוָּל; die LXX las אוֹן וְאֵיד, vgl. Prov. 23, 29.

Str. II, V. 5. 7. 8 vier sechstonige. Der Langvers 7 = zwei sechstonige, über V. 6 vgl. oben; in V. 5ª erfordert der Sinn, der Sprachgebrauch und das Metrum das Wort אַנְשֵׁי vor שוא, vgl. 34, 8. 36. Ps. 26, 9; 55, 24; 59, 3; 139, 19 u. a.

Str. III, V. 9—12 vier sechstonige, in V. 11 ist vor זִמָּה wahrscheinlich das Wort חטא oder דבר ausgefallen.

Str. IV, V. 13. 6. 14. 15 vier sechstonige, in V. 6 b. בְּמֹאזְנֵי צֶדֶק, in V. 14 ומה־אֶעֱשֶׂה wegen des Hiatus.

Str. V, V. 16—18 drei sechstonige.

Str. VI, V. 19—20 zwei sechstonige, in V. 19 מִבְּלִי־ unbetont.

Str. VII, V. 21—23 drei sechstonige.

Str. VIII, V. 24—25 zwei sechstonige.

Str. IX, V. 26—28 drei sechstonige.

Str. X, V. 29—32 vier sechstonige, in V. 31 b. מִתֵי־אָהֳלִי.

Str. XI, V. 33—34 vier sechstonige, in V. 34 fehlt wahrscheinlich ein Halbvers, wie auch die völlig abweichende Übersetzung der LXX

erkennen läßt [1]), so daß er aus zwei sechstonigen bestanden hatte; der offenbar fehlende Nachsatz kann nur ein Vers des Inhalts von V. 4 gewesen sein. Jedenfalls ist diese Strophe nach der jetzigen Textesbeschaffenheit nicht in Ordnung.

Str. XII, V. 38—40 drei sechstonige, in V. 40 b. יצא־חְוח und יוְחח.

Str. XIII, V. 35—37 vier sechstonige der Langvers 35 mit drei Cäsuren = zwei sechstonigen; das Schlußwort ריבי ist entweder eine erklärende Glosse als Ergänzung zu ספר, oder es ist des Reimes wegen (der Vers ist durchgehends gereimt) anstatt nach ספר an den Schluß gesetzt worden; Gott kann unmöglich hiermit bezeichnet sein; schon der Ausdruck wäre höchst unpassend, und das ganze jetzt errungene Verhältnis Hiobs zu Gott, wie wir sie in der dramatisch fortschreitenden Entwickelung erkannt haben, durchaus dagegen, vgl. Gedankengang und Charakteristik.

Die Reden Elihus.

Kap. 32—37.

Daß der Verfasser der Elihureden nicht der des übrigen Buches sein könne, haben die meisten Exegeten der neueren Zeit nachgewiesen, und auch wir haben die Beweise hierfür an anderer Stelle dargelegt. Auch die metrische Beschaffenheit dieser Rede ist von der des übrigen Buches verschieden. Der Versbau ist oft mangelhaft und läßt sich kaum mit Hilfe der vorgeschlagenen Emendationen wieder herstellen. Der regelmäßige Strophenbau wird aber durchaus vermißt, so daß hier nur von sinngemäßen Abschnitten die Rede sein kann. Für diese hat der Verfasser eine gewisse Gleichmäßigkeit beobachtet, und da deren Erkenntnis für den Sinn, wie wir sehen werden, unentbehrlich erscheint, so glauben wir diese näher darlegen zu müssen.

Erste Rede. Kap. 32, 6 bis Kap. 33.

Der poetische Teil des Kap. 32 (V. 6—22), die Einleitungsrede, besteht nach dem Sinne, wie fast allgemein angenommen, aus

---

1) *Κόλπῳ κενῷ* läßt eine Lesart: חֲטְאִי אֲרִיק וּבְחֵיקִי vermuten.

vier Abschnitten: im ersten, V. 6—10, erklärt Elihu, daß er wegen seiner Jugend bisher geschwiegen, jetzt jedoch habe er erkannt, daß nicht das Alter, sondern der Geist Gottes Einsicht verleihe; daher wolle er reden und bitte um Gehör; im zweiten, V. 11—14, drückt derselbe seine vergebliche Erwartung auf die Erwiderung der Freunde aus; diese wolle er jetzt selbst geben und ganz anders als sie; im dritten, V. 15—18, daß, da sie verstummt sind, er sich zu reden gedrungen fühle; im vierten, V. 19—22, er wolle sein Herz erleichtern und seine Meinung freimütig aussprechen.

Abschn. I, V. 6—10 sechs sechstonige, in V. 6, welcher aus zwei sechstonigen besteht, ist vielleicht vor צָעִיר das Wort אָמַרְתִּי, oder nach יְשִׁישִׁים „וּזְקֵנִים" ausgefallen, in V. 7 d. וְרֹב־שָׁנִים, in V. 9ᵃ fehlt eine Hebung, man müßte etwa בְּכָל־עֵת am Schlusse hinzufügen, was für den Sinn gut paßte.

Abschn. II, V. 11—14 vier sechstonige, oder fünf, wenn V. 11—12 als zwei verlängerte für drei sechstonige gelten; denn wahrscheinlich sollte in V. 11 לְדִבְרֵיכֶם und תְּבוּנֹתֵיכֶם und in V. 12 וַעֲדֵיכֶם betont werden, wodurch die eigene Form und Konstruktion erklärbar wäre; jedenfalls d. וְהִנֵּה־אֵין.

Abschn. III, V. 15—18 vier sechstonige.

Abschn. IV, V. 19—22 vier sechstonige, in V. 19 bleibt הִנֵּה־ unbetont, in V. 20 d. וְיִרְוַח לִי, in V. 21ᵇ l. וְאֶל־.

Kap. 33 besteht aus neun Abschnitten, welche nach dem Sinne sich entschieden ergeben, und, abgesehen vom ersten Abschnitt, fast allgemein von den Exegeten angenommen werden. Im ersten Abschnitt, V. 1—4 fordert Elihu nochmals Hiob auf, seine aufrichtige und vom göttlichen Geiste erfüllte Rede anzuhören; im zweiten, V. 5—7, Hiob solle ohne Scheu wie ein Mensch zum anderen ihm antworten; im dritten, V. 8—11, wiederholt er Hiobs Klage mit dessen eigenen Worten und erklärt diese im vierten, V. 12—14, für ungerecht; denn Gott antworte dem Menschen auf die eine oder die andere Weise, nur müsse man darauf achten, und zwar 5. Abschn. V. 15—18 entweder in Traumgesichten mit Warnungen vor Sünden und Strafen, oder 6. Abschn. V. 19—22 in Heimsuchungen durch Krankheit; 7. Abschn., V. 23—25, auf Fürsprache eines Engels erhält der Leidende durch Gebet seine Gesundheit wie-

der; 8. Abschn., V. 26—28, sein Gebet wird erhört, und er preist Gottes Gnade; 9. Abschn., V. 29—33, das alles thut Gott zur Errettung der Menschen; was wollte Hiob hierauf antworten. Als äußere Kennzeichen für die Abteilung dürften vielleicht die Langverse 15. 23 und die katalektischen Verse 14. 22. 28 angesehen werden. Diese neun Abschnitte zählen abwechselnd je vier und drei sechstonige, der fünfte und sechste zählt je vier und der neunte fünf Verse.

Abschn. I, V. 1—4 vier sechstonige, in V. 4 b. רוּחַ אֵל.

Abschn. II, V. 5—7 drei sechstonige, in V. 5ª fehlt eine Hebung, vielleicht ist nach השיבני, entweder דָּבָר oder nach LXX (*δός μοι ἀπόκρισιν πρὸς ταῦτα*) עַל־זֹאת.

Abschn. III, V. 8—11 vier sechstonige, in V. 9 b. דלא־עָוֹן־לִי, in V. 11 כל־אָרְחֹתָי.

Abschn. IV, V. 12—14 drei sechstonige, in V. 13 b. כִּי־כֻל, in V. 14 יְדַבֵּר־אֵל.

Abschn. V, V. 15—18 vier sechstonige, in V. 16 b. רבמֹסָרָם.

Abschn. VI, V. 19—22 vier sechstonige.

Abschn. VII, V. 23—25 drei sechstonige, in V. 24 b. מרדת־שָׁחַת, das erste Segolatum einsilbig auszusprechen, der Vers hat zwei Cäsuren.

Abschn. VIII, V. 26—28 vier sechstonige, V. 26—27 = drei sechstonigen.

Abschn. IX, V. 29—33 fünf sechstonige, in V. 29 b. יִפְעַל אֵל, in V. 32 אם־יש. Eine strophenartige Symmetrie ist nicht zu verkennen.

Zweite Rede. Kap. 34.

Auch diese Rede besteht aus neun, aber weit weniger gleichen Abschnitten, die sich aus dem Sinn ergeben. Abschn. 1. Elihus nochmalige Aufforderung zum Anhören und zur Prüfung der Streitsache (V. 1—4). Abschn. 2. Hiobs Behauptung seines Rechts Gott gegenüber und daß Frömmigkeit dem Menschen nichts nütze, sei frevelhaft (V. 5—9). Abschn. 3. Denn Gott kann nicht ungerecht sein, Er vergilt jedem nach seinem Wandel (V. 10—12). Abschn. 4. Alles Leben besteht nur durch Gottes Gnade (V. 13—15). Abschn. 5. Gottes Weltregierung besteht in Gerechtigkeit; er bestraft die Hohen und mißachtet nicht den Armen; unver-

sehens und ohne menschliche Gewalt läßt er die Gottlosen dahinfahren (V. 16—20). Abschn. 6. Er sieht des Menschen Wandel, Ihm entgeht nichts, Er braucht nicht lange zu untersuchen (V. 21—24). Abschn. 7. Denn Gott kennt ihre Thaten, Er straft die Gottlosen plötzlich und öffentlich und erhört das Geschrei der Elenden, und wenn Er Ruhe haben will, so beseitigt Er die ruchlosen Gewalthaber (V. 25—30). Abschn. 8. Hiob solle bußfertig seine Schuld bekennen, und wenn er diese nicht erkenne, um Erkenntnis derselben bitten (V. 31—33). Abschn. 9. Alle Verständigen werden Hiob unrecht geben und wünschen, daß er durch fortwährende Prüfung von seiner sündhaften Rede abgebracht werde (V. 34—37).

Abschn. I, V. 2—4 drei sechstonige, in V. 3 b. בְּחָרָה לָּנוּ.

Abschn. II, V. 5—9 fünf sechstonige, in V. 6 l. הַעַל oder הַעֲלֵי die Fragepartikel wird durch den Sinn und das Metrum verlangt, V. 7 ein viertoniger (S. 638), b. יִשְׁתֶּה לָּעַג, in V. 9 b. לֹא־יִסְכָּן.

Abschn. III, V. 10—12, V. 10 ein Langvers aus zwei fünftonigen Versen zum Beginn des Abschnitts.

Abschn. IV, V. 13—15 drei sechstonige, in V. 14ᵇ scheint ורוחו eine erklärende Glosse zu לבו zu sein, fehlt auch in der LXX.

Abschn. V, V. 16—20 fünf sechstonige, in V. 16 b. שִׁמְעָה זֹּאת, in V. 17 הַאַף־שׂוֹנֵא, V. 18 ist schon des schwer verständlichen Sinnes wegen verdächtig, V. 19—20 zwei Langverse = drei sechstonigen.

Abschn. VI, V. 21—24 vier sechstonige, in V. 21 b. דַּרְכֵי, und הַכֹּל, in V. 22 b. לְהִסָּתֶר־שָׁם.

Abschn. VII, V. 25—30, V. 26 u. 29 sind metrisch mangelhaft.

Abschn. VIII, V. 31—33 drei sechstonige, der unverständliche V. 31 muß nach dem Sinn wie nach dem Metrum emendiert werden, so daß er etwa lautet:

כִּי אֶל־אֱלֹהַּ [1] אֱמֹר־ נָשָׂאתִי לֹא־אֶחְבֹּל עוֹד

1) Wahrscheinlich war das ו in אלוה verwischt, so daß ein kleiner Zwischenraum zwischen dem ל und ה entstand, daher der Abschreiber das ה mit dem nachfolgenden Worte verband. Der Singular Eloah kommt bei Elihu öfter vor; vgl. 33, 13. 26; 35, 11; 36, 2; 37, 15. 22 und defektiv Hab. 1, 11. Deut. 32, 17. Dan. 11, 38, im Plural אלהים fast immer defektiv. Im

in V. 32 b. אתה־הרני mit Elision; V. 33 ein verlängerter Vers zur Bezeichnung des Abschlusses.

Abschn. IX, V. 34—37 drei sechstonige mit einem achttonigen Anfangs- und Schlußverse, in V. 34 b. יאמרו לי und שמע לי.

Dritte Rede. Kap. 35.

Die vier Abschnitte dieser Rede sind unzweifelhaft durch den Sinn geboten und meines Wissens allgemein angenommen.

1. Abschn., V. 2—4, Elihu wendet sich gegen Hiobs Klage, daß Frömmigkeit nichts nütze. 2. Abschn., V. 5—8, Gott ist zu erhaben, als daß ihm des Menschen Frömmigkeit oder Sündhaftigkeit nütze oder schade, diese berührt bloß die Menschen untereinander; 3. Abschn., V. 9—12, man schreit über Gewaltthätigkeiten, ohne sich an Gott, den gütigen Schöpfer, zu wenden, und bleibt daher unerhört; 4. Abschn., V. 13—16, auf eitles, unverständiges und gar vorwurfsvolles Reden wie das des Hiob hört Gott gar nicht.

Abschn. I, V. 2—4 drei sechstonige, in V. 3 b. מה־יסכן, V. 4 katalektisch zum Schlusse.

Abschn. II, V. 5—8 vier sechstonige, in V. 6 b. מה־תפעל, in V. 7 מה־תתן, in V. 8 ולבן אדם.

Abschn. III, V. 9—12 vier sechstonige, in V. 10 b. איה־אלוה.

Abschn. IV, V. 13—16 drei sechstonige und ein achttoniger, in V. 13 b. לא־ישמע, nach ושדי scheint ein Wort (causas singulorum. Vulgat. דיניהם?) ausgefallen zu sein, in V. 14 b. ותחולל־לו, V. 15 ein achttoniger.

Mit Ausnahme des ersten Abschnitts, welcher drei sechstonige zählt, zählen die drei folgenden je vier, so daß sie für Strophen gelten können.

Vierte Rede. Kap. 36. 37.

Von den zehn Abschnitten des Kap. 36, welche sich aus ihrem Inhalt ergeben, zählen 1., 2., 3., 5. Abschn. je drei, dagegen 6., 8., 10. je vier, 4. und 7. je zwei, so daß zu einer regelmäßigen Strophenbildung noch viel fehlt.

1. Abschn., V. 2—4, Einleitende Worte zur Rechtfertigung

---

zweiten Versabschnitt muß נְשִׁאתִי (ich habe „meine Schuld" vergessen vgl. Gr. § 76, Anm. 20[a]) oder פִּשְׁעָתִי gelesen werden.

Gottes mit der Versicherung für aufrichtige Überzeugung. 2. Abschn., V. 5—7, Gott ist allmächtig, von gewaltiger Geisteskraft, aber nichtsdestoweniger gerecht; er straft die Bösen und erhebt die Unterdrückten. 3. Abschn., V. 8—10, durch Leiden läßt Er die Menschen ihre Sünden erkennen und ermahnt sie zur Buße; 4. Abschn., V. 11—12, hören sie auf die Mahnung, so werden sie begnadigt, hören sie nicht, so kommen sie um. 5. Abschn., V. 13—15, die Trotzigen vollends nehmen ein schmähliches Ende, während den Demütigen ihr Leiden zur Rettung gereicht. 6. Abschn., V. 16—19, Auch Hiob ist durch Wohlleben verleitet worden und hat sich die Schuld eines Gottlosen zugezogen; auf Reichtum und Lösegeld sollte er sich nicht verlassen. 7. Abschn., V. 20—21, thörichter Wünsche und der Hinneigung zum Unrecht sollte er sich enthalten. 8. Abschn., V. 22—25, Gottes Größe, die unvergleichlich ist, sollte er preisen, welche die Menschen besingen, obwohl sie dieselbe nicht ganz begreifen. 9. Abschn., V. 26—29, Gottes Größe zeigt sich unerforschlich, wie Er Regen und Wolken bildet. 10. Abschn., V. 30—33, wie Er vom Blitz und Wolken umgeben, Völker straft oder denselben Nahrung spendet; Sein Blitz trifft den Gegner, der Donner verkündet seinen vollen Zorn gegen Ungerechtigkeit.

Als äußere Kennzeichen der Abteilung dürften die Verlängerungen des V. 7 zum Schlusse, der V. 11 u. 16 zu Anfang und das zum Beginn der Abschnitte gesetzte הן V. 5. 22. 26. 30 (worauf schon Köster S. IX—X und Zöckler aufmerksam gemacht haben) angesehen werden; doch kommt diese Partikel auch mitten im Abschnitte oder der Strophe vor: vgl. S. 610.

Kap. 37. Abschn. I, V. 2—4 drei sechstonige, in V. 3 b. אתך und ילפְעלי.

Abschn. II, V. 5—7 drei sechstonige mit verlängertem Schlußvers; in V. 6 verlangt die Konformität der Halbverse und das Metrum ein entsprechendes Wort als Gegensatz zu עניים, etwa עָשִׁיר oder מֶלֶךְ, in V. 7 l. ואֶת־מלכים לכסא ישיבם וישיבם, vgl. LXX *καὶ μετὰ βασιλέων εἰς θρόνον καθιεῖ αὐτούς, καί . . .*; hierdurch ist das waw in וישיבם erklärlich.

Abschn. III, V. 8—10 drei sechstonige, in V. 8 b. בְחבלי עְני, in V. 9 b. ופְשעיהם.

Abschn. IV, V. 11—12 zwei sechstonige mit Verlängerung des Anfangsverses.

Abschn. V, V. 13—15 drei sechstonige, in V. 14b d. וְחַיָּתָם.

Abschn. VI, V. 16—19 vier sechstonige mit Verlängerung des Anfangsverses, in V. 17 d. וְדִין רָשָׁע, in V. 18 וְרָב כֹּפֶר, in V. 19 d. מַאֲמַצֵּי כֹחַ.

Abschn. VII, V. 20—21 zwei sechstonige, in V. 20 d. אַל vor der unbetonten, dagegen in V. 21 אַל־תֵּפֶן vor der betonten Silbe.

Abschn. VIII, V. 22—25 vier sechstonige, in V. 25 d. חֲזוֹ בוֹ.

Abschn. IX, V. 26—29 „ „ in V. 27 d. כִּנְטְפֵי מַיִם, in V. 28 d. אֲשֶׁר und עֲלֵי־אָדָם רָב, und in V. 29 אַף־אִם und מִפְרְשֵׂי עָב.

Abschn. X, V. 30—33 vier sechstonige in V. 31 d. יִתֶּן אֹכֶל, in V. 32 כִּסָּה אוֹר, in V 33 מִקְוֵה אַף wenn nicht eine Katalexis zum Schlusse angenommen wird. Über die Emendation von מִקְוֵה statt מִקְנֶה vergleiche „Gedankengang“.

Kap. 37. Die Abschnitte dieses Kapitels ergeben sich deutlich aus dem Sinne, wie umgekehrt der Sinn durch die richtige Abteilung erst Klarheit erhält. Die Abschnitte erhalten eine gewisse Regelmäßigkeit in der gleichen Zahl der Verse, wenn V. 14 mit dem vorangehenden Abschnitt verbunden wird; dieses erscheint auch statthaft, wenn man das Wort זאת auf das Vorangehende und es nach der LXX mit ταῦτα und nicht mit τάδε übersetzt; dann zählen die ersten drei Abschnitte je fünf Verse, die zwei folgenden je vier, an welche sich ein Schlußabschnitt von zwei Versen, das Resultat des Ganzen enthaltend, anschließt. Einige Unregelmäßigkeiten im Versbau lassen zum Teil eine Berichtigung zu.

1. Abschn., V. 1—5 giebt die Schilderung eines Gewitters in seiner weiten Ausdehnung und Furchtbarkeit; 2. Abschn. (dessen Verse eine Umstellung nötig haben in der Ordnung 9. 10. 7. 8) die des Winters mit seinem Schneefall, den Stürmen, der Kälte, welche die Menschen an der Feldarbeit verhindern und das Wild in seine Schlupfwinkel verscheuchen; 3. Abschn., V. 11—14, die des Frühlings mit seinen regenbringenden Winden zum Schaden oder Segen der Menschen. Diese Naturwunder sollte Hiob betrachten. 4. Abschn., V. 15—18, die des Sommers mit Fragen

an Hiob, ob er das Erscheinen der leichtschwebenden Lichtwolken, die zunehmende Hitze und Aufklärung des Himmels, der einem glatten Spiegel gleich wird, begreife; 5. Abschn., V. 19—22, hierauf sollte Hiob Antwort geben, die anderen verstehen es nicht und wagen keine Frage Gott gegenüber. Der Himmel habe sich eben aufgeklärt, und von Norden her erscheine in goldhellem Glanze Gottes Majestät. Schluß, V. 23—24, den Allmächtigen selbst findet man nicht — Er ist gewaltig an Kraft, doch Gerechtigkeit läßt er gelten; Ihn fürchten die Menschen; doch die sich klug dünken, sieht er nicht an.

Abschn. I, V. 1—5, sämtliche Verse haben eine von den gewöhnlichen sechstonigen abweichende Form und sind untereinander darin gleich, daß in denselben der erste Halbvers stets länger ist und mehr Tonsilben zählt als der zweite. Denn auch in V. 2 muß כָּל הַשָּׁמַיִם betont werden wegen des Artikels [1]). Vielleicht hat der Dichter mit dem stärker einsetzenden Halbvers, dem ein leichterer nachfolgt, den in Absätzen dahinrollenden Donner durch eine Art von Sprachmalerei nachzuahmen, beabsichtigt [2]), worauf auch die fünfmalige Wiederholung des Wortes קול (vgl. Delitzsch, Komm., S. 448) und die Häufung der Konsonanten ר und ע (arab. r gutturale tremulum) hinzuweisen scheint.

Abschn. II, V. 6—10 fünf sechstonige [3]), in V. 8 b. ובמעונותיה,

---

1) Vgl. meine Abhandlung „Über den Gebrauch des Artikels in der rhythmischen Poesie". N. Jahrb. f. Phil. und Pädag. 1891. II. Abtl. S. 349 b.

2) Ein ähnliches Kunstmittel zeigt sich auch in den Klageliedern; vgl. Grundzüge der Metrik. S. 52—53. 234—242. Budde, Das hebräische Klagelied. Zeitschr. f. alttest. Wissensch. 1882.

3) Metrisch läßt sich der verlängerte V. 6 als Anfangsvers erklären. Da aber der Sinn des letzten Versabschnittes unverständlich ist, so ist es wahrscheinlich, daß hier ein Verschreiben vorliegt. Der Abschreiber mochte am Schlusse der Zeile וגשם מטר geschrieben haben, ohne daß er das letzte Wort ausschreiben und das nachfolgende anfangen konnte; er fing daher mit demselben Satze die neue Zeile an und vergaß das Vorhergehende auszustreichen. Durch Ausscheidung der beiden Worte wird der Sinn verständlich: „Zum Schnee spricht er, falle auf die Erde, und der Regenstrom — Tropfen seiner Macht ist er", d. h. er entsteht aus seinen mächtigen Regentropfen. Letztere Bedeutung hat der Plural vgl. Gr. S. 387, Anm. 1, Ewld, § 176 b. Schl.

in V. 9 ist מִן (vielleicht מִנֵּי zu lesen) betont wegen des nachfolgenden Artikels (vgl. V. 2) in V. 10 b. מִנִּשְׁמַת אֵל.

Abschn. III, V. 11—14 fünf sechstonige, in V. 12 = zwei sechstonige d. בְּתַחְבּוּלֹתָיו und אֲשֶׁר, in V. 12 b. יְצַוֵּם zu V. 13 vgl. Übersetzung.

Abschn. IV, V. 15—18 vier sechstonige, in V. 16 b. מִפְלְשֵׂי עָב.

Abschn. V, V. 19—22 vier sechstonige, in V. 19 muß לֹא־נַעֲרֹךְ לִפְנֵיר gelesen werden, was auch der Sinn verlangt, in V. 21 scheint בָּהִיר הוּא בַּשְּׁחָקִים ursprünglich eine erklärende Glosse gewesen zu sein, welche aus Mißverständnis des Suffix=Plural. in וַתְּטַהֲרֵם hinzugefügt worden war; allein der Plural kann sich dem Sinne nach als selbstverständlich nur auf „dunkle Wolken“, etwa עָבִים beziehen.

Abschn. VI. V. 23—24 zwei sechstonige als zum Schlusse, in V. 23 b. שַׂגִּיא־כֹחַ, in V. 24 b. חַכְמֵי לֵב.

Kap. 38—41.

Die Rede Jahwes besteht aus drei Teilen, welche sämtlich die Allmacht, Weisheit und Güte Gottes darstellen; der erste Teil (Kap. 38, 2—38) in Beziehung auf die leblose Schöpfung und die Elemente, der zweite (Kap. 38, 39 bis Kap. 39, 1—29) in Beziehung auf die Tierwelt, der dritte (Kap. 40, 7—14) in Beziehung auf die Leitung menschlicher Schicksale. An den letzten Teil schließt eine zu dieser Rede ursprünglich nicht gehörige Interpolation (Kap. 40, 15 bis Kap. 41, 1—26). Die Verse sind fast durchgängig metrisch regelmäßig, die Strophen ergeben sich unzweifelhaft aus dem Inhalt und aus äußeren Merkmalen.

Erster Teil. Kap. 38, 2—38.

Nach dem Inhalt ergeben sich folgende 12 Abschnitte:

1. Abschn.: Jahwes Aufforderung an Hiob auf die ihm gestellten Fragen Bescheid zu geben (V. 2—3),
2. „ über die Schöpfung der Erde (V. 4—7),
3. „ über die Bewegung des Meeres (V. 8—11),
4. „ über die Verbreitung des Lichtes (V. 12—15),
5. „ über die Tiefen des Meeres und der Unterwelt und über die Ausdehnung der Erde (V. 16—18),

6. Abschn.: über die Stätte des Lichts und der Finsternis (V. 19—21),
7. „ über die des Schnees, Hagels, Blitzes und Sturmes (V. 22—24),
8. „ über die Leitung der Regenströme auf ödes Land (V. 25—27),
9. „ über die Entstehung der atmosphärischen Niederschläge (V. 28—30),
10. „ über die Sternbilder und ihren Einfluß (V. 31—33),
11. „ über die zu Gottes Gebot stehenden Wolken, Blitze und Luftgebilde (V. 34—36),
12. „ über die Unzahl der Wolken und die Leitung des Regens (V. 37—38).

Äußerlich sind die Abschnitte daran zu erkennen, daß sie mit einem Fragesatz beginnen und (mit Ausnahme des 7. und 10. Abschnitts) mit einem positiven Satz schließen V. 4. 7. 11. 15. 18, (wo aus diesem Grunde wahrscheinlich die Fragepartikel fehlt), 21. 27. 30. 38. — Der Schluß des Kapitels (38, 39—41) gehört zum zweiten Teil, da mit V. 39 zur Tierwelt übergegangen wird, und auch äußerlich die unzweifelhafte Verkürzung der zweiten Hälfte des V. 38 den Schluß des ersten Teils erkennen läßt. So schon Luther und viele Exegeten.

Hiernach besteht der erste Teil der Rede aus 10 Strophen, von denen die drei ersten je vier, die sechs folgenden je drei sechstonige zählen. Voran gehen zwei einleitende Verse, welche durch ihre fünftonige Bildung von dem Übrigen sich abheben, und dem entsprechend bilden den Abschluß ebenfalls zwei Verse, deren letzter dieselbe Form hat.

Analyse.

V. 2—3 Einleitung, zwei fünftonige, b. מִי־זֶה.

Str. I, V. 4—7 vier sechstonige, in V. 5 bleibt אוֹ־מִי tonlos, ebenso in V. 6. 28. 36.

Str. II, V. 8—11 drei sechstonige, der vierte, als Schlußvers, achttonig, in V. 9 b. חתלתו, oder füge hinzu עָמִיתִי, vgl. LXX und Vulg., die Konstruktion wie Ps. 104, 2.

Str. III, V. 12—15 vier sechstonige.

Str. IV, V. 16—18 drei sechstonige, in V. 16 b. עד־נְבכי, in V. 18 עד־רְחבי.

Str. V, V. 19—21 drei sechstonige, in V. 20 l. אֱלֵי גְבוּלוֹ; denn כִּי bleibt hier überall unbetont; die massorethische Accentuation ist hierbei voller Widersprüche.

Str. VI, V. 22—24 drei sechstonige, in V. 23 b. לעת־צְר und in V. 24 יחלק־אוֹר.

Str. VII, V. 25—27 drei sechstonige.

Str. VIII, V. 28—30 drei sechstonige, in V. 28 b. אֶגלי־טְל.

Str. IX, V. 31—33 drei sechstonige.

Str. X, V. 34—36 drei sechstonige, in V. 34 b. ושִׁפעת.

V. 37—38 Schlußverse, s. o.

Zweiter Teil.

Kap. 38, 39—41 bis Kap. 39, 1—29; Kap. 40, 2.

Wenn in irgendeinem Kapitel dieses Buches, so sind in diesem die Abschnitte und Strophen durch den Inhalt gegeben. Denn in den vorliegenden Schilderungen der Tiere ist es ja selbstverständlich, daß eine jede einen Abschnitt für sich bilden müsse. Es sind sieben solcher Abschnitte, die mit Kap. 38, 41; 39, 4. 8. 12. 18. 25. 30 (40, 2) schließen.

Von diesen Abschnitten zählt der erste des Kap. 38 drei, die drei folgenden je vier, der fünfte und der letzte je sechs sechstonige. Im sechsten Abschnitt (V. 19—25), welcher die Schilderung des Kriegspferdes enthält, ist es ersichtlich, daß der Dichter von den vorzüglichen Eigenschaften des edlen Tieres so eingenommen gewesen, daß er mit vier Versen zu deren Ausführung nicht ausreichte. Daher hat er diesen zwei Strophen gewidmet, von denen er die erste äußerlich wenigstens durch die Katalexis in V. 22, und die zweite durch den abweichenden Schlußvers 25 markierte. Demnach besteht dieser Teil der Rede aus 8 Strophen, deren erste drei sechstonige zählt und aus diesem Grunde wohl mit Kap. 38 verbunden worden ist, die zweite, dritte, vierte, sechste und siebente je vier, die fünfte und achte je sechs zählen, so daß die Symmetrie nicht zu verkennen ist.

Daß aber V. 2 des Kap. 40 den Schlußvers des Kap. 39 bilden müßte, was übrigens schon mehrere Exegeten vermutet haben, wird durch das Metrum bestätigt. An sich schon ist es fast undenkbar, daß der Dichter nach der großen Rede der beiden Kapitel 38 und 39, deren Inhalt doch nur auf Hiobs Demütigung hinzielen konnte, ohne Hinweisung auf dieses Ziel schließen sollte, um mit einer neuen Rede anzufangen, die nur aus einem Verse besteht und für sich keinen passenden Sinn giebt. Dagegen paßt dieser Vers ganz vorzüglich als Schluß der beiden Kapitel 38 und 39. Denn nachdem die Allmacht und die Weisheit Gottes in den vorgelegten Fragen unwiderleglich dargethan worden ist, erwartet man naturgemäß die Schlußfrage, ob Hiob, der Tadler von Gottes Weltregierung, diese Fragen beantworten könnte. Hierauf passen auch Hiobs reuevolle Worte als Antwort. Es kann daher nur ein Schreibfehler gewesen sein, welcher den V. 1 des Kap. 40 in den Text brachte, vielleicht infolge einer größeren Raumleere, welche im Original zufällig geblieben war, und weil die letzte mit הֲרֹב anfangende Frage verschieden von den vorhergehenden (vgl. S. 687) die Strophe schließt. Doch ist der Fragesatz hier am Schlusse recht passend, weil mit diesem alle vorangehenden zusammengefaßt werden. Hierzu stimmt auch der Ausdruck יַעֲנֶנָּה, dessen Suffixum femininum als Neutrum sich auf den gesamten Inhalt von Kap. 38 und 39 bezieht, und hierdurch wird auch die achte Strophe symmetrisch mit der sechsten.

Str. I, Kap. 38, V. 39—41 zwei sechstonige mit einer schließenden dreigliedrigen achttonigen, gehört der Strophenform nach zu Kap. 38, dem Inhalte nach zu Kap. 39; in V. 40 l. ובמעֻתּוֹתָם nach LXX *ἐν κοίταις αὐτῶν*, ebenso Ps. 104, 22.

Str. II, Kap. 39, V. 1—4 vier sechstonige mit verlängertem Schlußverse; in V. 1 b. עֵת־לֶדֶת, in V. 3 חֶבְלֵיהֶם.

Str. III, V. 5—8 vier sechstonige in V. 6 b. וּמִשְׁכְּנוֹתָיו.

Str. IV, V. 9—12 vier sechstonige, in V. 9 l. עֲלֵי אֵבוּסֶךָ.

Str. V, V. 13—18 sechs sechstonige, in V. 13 b. כְּנַף, in V. 14[b] l. עֲלֵי.

Str. VI, V. 19—22 vier sechstonige, in V. 20 b. הְתַרְעִישֶׁנּוּ.

Str. VII, V. 23—25 vier sechstonige mit einer Katalexis.

Str. VIII, V. 26—30, Kap. 40, 2 sechs sechstonige, in V. 26 b. המבינתך, in V. 26 עלי שן־סלע, in V. 30 יעלעו דם.

Hiobs Erwiderung Kap. 40, 4. 5.

Zwei fünftonige in der Form des Klageliedes, in V. 4 bleibt הן wie überall unbetont, b. ידי־שמתי.

Dritter Teil. Kap. 40, 7—14.
Interpolation Kap. 40, 15 bis Kap. 41, 1—26.

Der ursprüngliche dritte Teil der Rede Jahwes stellt an Hiob, den Tadler der Gerechtigkeit Gottes, die Aufforderung, sich selbst an Stelle Gottes zu setzen und gerechtes Gericht über Hochmütige und Frevler ergehen zu lassen. Dieser Teil besteht aus acht Versen und läßt sich in zwei Strophen abteilen, von denen die erste (V. 7—10) die Aufforderung enthält, Gottes Macht und Würde, die zweite (V. 11—14) sein strafendes Richteramt zu übernehmen. Diese Abteilung dürfte wohl auch die ursprünglich beabsichtigte gewesen sein. Die nachfolgende Interpolation mit der Schilderung des Nilpferdes (V. 15—24) in zehn Versen und des einen Teils des Krokodils (V. 25—32) in acht Versen läßt die Absicht des Interpolators, das Kapitel in drei symmetrische Abschnitte zu teilen, erkennen. Denn dieses konnte doch wohl nur der Grund sein, daß er die Schilderung des Krokodils in zwei Teile von verschiedener Strophenform geschieden, indem der erste die Unnahbarkeit des Tieres in acht zusammenhängenden Versen schildert, während der zweite Teil, welcher die physische Beschaffenheit des Tieres darstellt, in offenbar kleineren Strophen, die Schilderung in Kap. 41 fortsetzt. Hierdurch allein ist die Symmetrie im Strophenbau des Kap 40 hergestellt, indem die beiden gleichen die ungleiche einschließen. Hiernach besteht das Kap. 40, 7—32 aus 3 Strophen:

Str. I, V. 7—14 acht sechstonige, in V. 7 b. והודיעני, in V. 14 וגם, vgl. Kap. 41, 1ᵇ.

Str. II, V. 15—24 zehn sechstonige mit verlängertem dreigliedrigen Anfangsverse und verkürztem Schlußverse, in V. 22ᵇ b. ערבי נחל; in V. 23 ist das Wort ירדן verdächtig und ist vielleicht von einem palästinensischen Sammler, dem es entgangen war, daß נהר auch Subjekt zum zweiten Satze ist, hinzugefügt worden

sein. Der Jordan birgt keine Krokodile, und daß dieser Eigenname ein Appellativum des Nils sein sollte, erscheint höchst unwahrscheinlich.

Str. III, V. 25—32 acht sechstonige, in V. 29 b. הַתְשַׂחֶק בּוֹ und לְנַעֲרוֹתֶיךָ.

Kap. 41 besteht nach dem Sinne aus 7 Abschnitten.

1. Abschn.: Gegen das Krokodil wagt sich kein Mensch, und wer wollte es gegen Gott (V. 1—3),
2. „ Schilderung des gewaltigen Gliederbaues und des Rachens des Krokodils (V. 4—6),
3. „ des festgeschlossenen Panzers (V. 7—9),
4. „ der Augen und des aus dem Rachen aufsteigenden Dampfes (V. 10—13),
5. „ des Halses, der Wampen, des harten Herzens und seiner Schreckensverbreitung (V. 14—17),
6. „ der Unverwundbarkeit und Furchtlosigkeit (V. 18—21),
7. „ des tief sich einprägenden Ganges und der Aufwühlung der Wassertiefe (V. 22—25).

Schlußvers. Es ist König der Tiere (V. 26).

Äußerlich heben sich die drei ersten Verse ab (1—3) durch ihre abweichende fünftonige Bildung, in welchen die Cäsur nach der zweiten Hebung eintritt. Der Abschluß der dritten Strophe ist an der Verkürzung der letzten Halbzeile erkennbar. Eine gleiche Verkürzung in V. 17 läßt die Zugehörigkeit dieses Verses zum Vorangehenden erkennen. Durch eine gleiche Katalexis wird V. 25 von V. 26 getrennt; letzterer faßt in einem Schlußverse das Ganze zusammen.

Hiernach besteht das Kapitel 41 aus 7 Strophen, von denen die drei ersten je drei, die vier folgenden je vier Verse zählen.

Str. I, V. 1—3 drei fünftonige mit Cäsur nach der zweiten Hebung, מִי in V. 2. 3. 5. 6 unbetont.

Str. II, V. 4—5 drei sechstonige.

Str. III, V. 7—9 drei sechstonige mit Katalexis, in V. 9 b. אִישׁ.

Str. IV, V. 10—13 vier sechstonige, in V. 10 b. כְּעַפְעַפֵּי.

Str. V, V. 14—17 vier sechstonige mit Katalexis.

Str. VI, V. 18—21, in V. 20 b. נהפכו־לו אבני קלע.

Str. VII, V. 22—25 vier sechstonige mit Katalexis, in V. 25 b. אין, V. 26 Schlußvers.

Kap. 42, V. 2—6. Nach dem Sinne ergeben sich zwei kleine Strophen von je drei sechstonigen. In beiden werden die zürnenden Worte Jahwes zu Anfang des ersten Teils der Rede (38, 2) und des dritten (40, 8) wiederholt; in der ersten Strophe wird das Bekenntnis des Mangels an Einsicht, in der zweiten die tiefe Reue Hiobs ausgesprochen.

Str. I V. 2—3 drei sechstonige; der Sinn weist darauf hin, wie auch die LXX vermuten läßt, daß hier im Texte des V. 3 eine Lücke ist, und daß auf die Frage מי־זה die Antwort seines Bekenntnisses, etwa הלא־זה אנכי folgen müßte, wodurch auch der sechstonige Vers hergestellt ist.

Str. II, V. 4—6 drei sechstonige, in V. 4 b. והודעני wie in 40, 7 b, V. 6 b verkürzt zum Schlusse.



2.

Zur Idee des Lebens im Alten Testament.

Von

D. Paul Kleinert.
(Berlin.)

In den verschiedensten Wendungen betont die religiöse Strömung, welche die Gegenwart beherrscht, die Frage ums Leben als die Zentralfrage der Religion. Gerade solche Denker, in deren ausgeprägter Eigenart der Puls der Gegenwart am unterscheidendsten spürbar ist — es sei an Tolstoi, J. Kaftan, Drummond erinnert — treffen unabhängig voneinander in dieser Richtung der treibenden Gedanken überein.

Mancherlei Motive werden zur Erklärung und Erscheinung mit Grund angeführt werden können. Wirksam ist, wie in mancher früheren Zeitwende, der Gegensatz gegen Veräußerlichung der Religion durch Verknöcherungen sei es des Lehrformalismus, sei es des Zeremonialformalismus. Wirksam ist nicht minder der Gegensatz gegen eine allgemeine Richtung der geistigen Energie, welche sich dem historischen Verständnis der Erscheinungen des Lebens und der naturwissenschaftlichen Beherrschung der Mittel des Lebens mit ungemeiner Anspannung und großen Leistungen zugewandt hält, aber den Weg des Lebens selbst den Zerstörungen der Blindheit überläßt [1]. Wirksam aber ist, namentlich bei uns in Deutschland, neben diesen Gegenwartsmotiven auch das Gesetz der historischen Spirale, welches dem starken Vorstoß in einer Richtung den entgegengesetzten folgen läßt.

---

1) Vgl. die beredte Ausführung dieses Motivs bei Tolstoi, „Über das Leben“ (deutsch von S. Behr, 1889), S. 1 ff.

Die hinter uns liegende Epoche ist charakterisiert durch die Tendenz einerseits theoretisch auf spekulative, dem Sein und seinen Gründen zugewandte, ins allgemeine strebende Betrachtung, anderseits praktisch auf pessimistische Würdigung des Lebens. Beiden tritt die neue Wendung des Geistes gegenüber: der spekulativen Abstraktion mit der Richtung auf das wirkliche, konkrete, individuelle Leben; der pessimistischen und quietistischen Tendenz mit der Richtung, durch den erkannten Wert des Lebens seine Aktivität zu entfesseln und zu beflügeln.

Eine Parallele des ersten Gegensatzes bietet unsere eigene Vergangenheit in der Aufeinanderfolge von Spinoza und Leibnitz. Es ist der Beachtung wert, daß jene Vorausschattung heutiger Dinge, welche im vorigen Jahrhundert bei Oetinger begegnet, im Munde ihres Urhebers selbst sich auf die Anregung eines Schülers von Leibnitz zurückführt. Oetinger bekennt, zu seiner „praktischen Abhandlung der Theologie“ angeregt zu sein durch Bülfingers Mahnung: „Saget doch, nicht mir, sondern euch selbst: beschäftigt ihr euch mehr mit theoretischen oder mit praktischen Fragen? und mit den praktischen bloß zum Behuf der Erkenntnis, oder auch zum Behuf der Anwendung? Bezieht sich die Anwendung auf die bloße Rede oder auf das Thun? und zwar auf das Thun anderer, oder auf das eigene Thun; auf die Gegenwart oder auf die Zukunft?“ [1])

Für die andere Seite des Gegensatzes bietet nicht gerade eine Parallele, aber ein instruktives Gegenbild die alte Religionsgeschichte. Wie eng der Pessimismus unserer nächsten Vergangenheit mit dem Namen Schopenhauer verknüpft ist, bedarf ebenso wenig einer näheren Darlegung, wie die Gedankenverbindung, welche von diesem Namen zur Weltanschauung der indischen Religion führt. Man hat wohl in den Anfängen der religionsgeschichtlichen Forschung, die noch innerhalb unseres Jahrhunderts liegen, gerade die indische Religion als Religion des Lebens zu charakterisieren versucht. Man dachte an das Allleben, in dem willenlos zu vergehen allerdings

1) Oetinger, Die Theologie aus der Idee des Lebens. Deutsche Ausgabe von Hamberger. Stuttgart 1852. S. 33.

ein charakteristisches Sehnen indischer Religiosität ist. Aber eben dies Allleben ist die Negation wirklichen Lebens; nur in der fortgehenden Vernichtung des Einzellebens behauptet es sich; und zur Wertung und Auswertung desselben zeigt es keinen Weg. Nicht erst im Buddhismus, sondern schon für die entwickelte Gestalt des Brahmanismus gilt es, daß der ewige âtman keine Trübung durchs Thun erleiden soll; daß Sittlichkeit nicht handelndes Gestalten der Welt, sondern Loslösung von der wirklichen Welt ist; daß weder Loblied, noch Gebet, noch Furcht, noch Hoffen, noch Lieben die öde Ruhe des reinen Einen stören soll. Die Erlösung, weit entfernt gebundenen Willen zu entfesseln und zu kraftvollem Leben zu entfalten, ruht im brütenden Erkennen, das nach innen gekehrt auf das Eine, das leere Sein, starrt [1]).

Den starken Gegenwurf bietet die Religion des Alten Testaments. Eine ungemeine Schätzung des Lebens beherrscht hier alles. Und zwar zunächst schon des Lebens in seiner nächsten empirischen Gestalt, als physisches Leben. „Selbst ein lebendiger Hund ist besser als ein toter Löwe", sagt am Schluß der Entwickelung in seiner pointierten Weise Koheleth (9, 4); und der Gedanke, den er ausdrückt, ist charakteristisch für das Ganze. Die Lebenslänge, die Lebensdauer ist an sich ein Gut; Verlängerung des Lebens ein wünschenswertes, ja das wünschenswerteste Ziel des Strebens. Weiß auch die alte Heldenzeit die Tapferkeit zu schätzen, die ihr Leben zum Tode preisgiebt Richt. 5, 18. 2 Sam. 23, 17, so ist's doch auch des Helden Gebet, aus den Schlingen des Todes herausgerissen zu werden 2 Sam. 22, 6 ff. Gesättigt an Tagen und in gutem Greisenhaar mit der Erde abzuschließen, ist ein stehender Zug in den vorbildlichen Lebensläufen der Altvordern Gen. 15, 15; 25, 8; 35, 29 vgl. Hiob 5, 26; 42, 17. Mit dem Ruf: „Immerdar lebe der König!" huldigt man dem Fürsten 1 Kön. 1, 31 (vgl. Ps. 21, 5; 61, 7 f.; 72, 5, so wie die Übertragung Ps. 22, 27, und die Verkürzungen 1 Sam. 10, 24. 2 Sam. 16, 16. 1 Kön. 1, 25. 34. 39. 2 Kön. 11, 12). Das verheißende

1) Oldenberg, Buddha S. 50 ff.

Memento: „daß du lange lebest in dem Lande, das dir dein Gott giebt“, welches nicht bloß dem ganzen Volke, sondern auch jedem einzelnen im Volke gilt [1]), wird als wirksamstes Motiv bei Geboten und Mahnungen verwendet, deren Erfüllung vor anderen nicht bloß Leistung der That, sondern Neigung des willigen, redlichen Gemütes erheischt Ex. 20, 12. Deut. 5, 16; 22, 7; 25, 15; 4, 26; 30, 18; vgl. auch Ps. 91, 16 mit V. 14. Jung zu sterben ist ein Gottesgericht; und wie der Gedanke der allmählichen Deterioration der Menschheit in den Zahlenbildern einer immer kürzeren Lebensdauer der Altvordern zur Anschauung gebracht wird, so fehlt auch noch an den Ausgängen der Prophetie den Bildern besserer Zukunft, die man erwartet, der Zug nicht, daß dann, wer mit hundert Jahren stirbt, für einen vorzeitig hinweggerafften Jüngling oder für einen wegen Schuld am Leben verkürzten Sünder geachtet werden wird Jes. 65, 20 vgl. Sach. 8, 4. Der Tod, in dem die rege Hand zur Unthätigkeit verurteilt und der Mund für Loblieder zu Gottes Ehre verschlossen wird, ist der Übel größtes Ps. 30, 10; 115, 17 f. Koh. 9, 10; und es ist bezeichnend für die alttestamentliche Anschauung, daß das Herabsinken Hiobs von der innern Höhe, die er zuerst auch unter dem Ansturm des Unglücks bewahrt hat, zur Ungebühr, mit der er sich verschuldet, vom Dichter dadurch markiert wird, daß er ihn in eine Lobpreisung des Todes und Hinwegwünschung des Lebens ausbrechen läßt, Kap. 3, vgl. 2, 10. So oft auch vom Tod und der Unterwelt im Alten Testament die Rede ist: die alttestamentliche Lehre hält sich entfernt von einem geflissentlichen Eindringen in diese Objekte des religiösen Denkens, wie etwa die ägyptische Religion es aufweist. Auf keinem Punkte sind die schwankenden Umrisse überkommener Volksvorstellungen, die sich auch im Besitz anderer Völker finden, von der mächtigen Gestaltungskraft der Jehovareligion so unberührt geblieben, wie auf diesem [2]).

---

1) Vgl. Dillmann zu Ex. 20, 12.

2) Vgl. in dieser Zeitschrift 1879, S. 143 ff. Auch wenn man mit Smend (Alttestamentl. Religionsgeschichte, S. 504 f.) eine doppelte Schicht alttestamentlicher Scheolvorstellungen zeitlich unterscheiden zu müssen glaubt — vgl.

Die Grundlage für ein Ansteigen zu höherer Betrachtung ist in dieser rein physischen Schätzung des Lebenswertes dadurch gegeben, daß sie sich wesentlich um das konkrete und persönliche Leben des Menschen bewegt. Zwar auch dem Alten Testament fehlt der Blick und die Empfindung für das Allleben des Kosmos nicht. Über den Urwassern der Schöpfung, deren Dasein aller Gestaltung vorausgeht, schwebt hegend und brütend der Lebenshauch Gottes Gen. 1, 1. Ps. 33, 6; und es bedarf nur des göttlichen Willensaktes im Wort, um nach der Auseinanderscheidung von Meer und Erde zu bewirken, daß unter jener befruchtenden Wirkung des göttlichen Lebensgeistes die Erde das Grün zu ihrer Bedeckung hervortreibe und das Meer ein reges Gewimmel hervorbringe, das teils in den Erdenwassern seine Wohnstätte behält, teils geflügelt als Vögel den Himmel zwischen den oberen und den irdischen Wassern bevölkert Gen. 1, 12. 20. Als Potenzen allgemeinen Naturlebens erscheinen die vegetabilische Lebenskraft, dargestellt im Wasser Gen. 2, 5. Hiob 14, 9. Jes. 41, 18f. 2c., und die animalische Lebenskraft, dargestellt im Blut Gen. 9, 4. Deut. 12, 23; es ist die Gemeinsamkeit der einen Lebenskraft, kraft deren das Tierleben im Opferblut sühnend für das Menschenleben eintreten kann Lev. 17, 11. Der eine Lebensgeist Gottes ist es, von dem die Erde in jedem neuen Jahr aufgrünt, dessen Zurückziehung den Tod der Geschöpfe bedeutet Ps. 104, 29f.; in dessen Aus- und Einatmung es beruht, daß dem bleibenden und wandellosen Sein des Ewigen das irdische Leben als ein steter Wechsel gegenübersteht; nicht bloß das der Pflanzen und Tiere, sondern auch das der wandelnden Menschengeschlechter, die Heuschrecken gleich unter dem Blick des im Himmel Thronenden auf dem Erdenrund sich tummeln Jes. 40, 22. „Lässest du Menschen zum Staube zurückkehren“, so heißt es Ps. 90, 3. 5, „so sprichst du: kommt wieder Menschenkinder“ — die abgestorbene Generation wird von der neuaufgehenden abgelöst —; „über Nacht hast du sie hinweggeschwemmt, da sind sie entschlummert: am Morgen wie Gras

---

dagegen **Gunkel**, Schöpfung und Chaos, S. 155 — bleibt, was ich dort ausgeführt, in ungeschwächter Geltung.

grünt's nach; am Morgen blüht es und grünt: gegen den Abend verwelkt es und verdorrt" [1]). Vgl. Jes. 40, 7 f. Ps. 102, 27 ff. Auch die letzte Konsequenz einer einseitigen Durchführung dieser Betrachtungsweise bleibt in den Ausgängen des Alten Testaments nicht unausgesprochen; wir finden sie beim Koheleth 3, 19 ff.: „Menschenkinder und Vieh, Ein Geschick haben sie — wie dies stirbt, sterben jene; Einen Lebensgeist haben sie alle; und der Mensch hat keinen Vorzug vor dem Vieh; denn es ist alles eitel. Alles geht an Einen Ort; alles kam vom Staube, alles geht zum Staube: wer weiß es, ob der Geist der Menschenkinder aufwärts geht, und der des Viehs hinab zur Erde."

Aber diese Seite der Betrachtung, welche einerseits in ihrer lebendigen Auffassung des von Gott ausströmenden Allebens den gesunden Kern der bei den Indern alleinherrschenden Anschauung für den Theismus rettet, anderseits in ihrer Vereinerleiung des Lebens und den skeptischen Ausgängen betreffs des sinnlich nicht wahrnehmbaren dem am nächsten kommt, was der genügsame Sprachgebrauch unserer Zeit die exakt wissenschaftliche Betrachtung nennt, tritt im Alten Testament doch nur vorübergehend hervor. Der herrschende Grundton der Auffassung und Würdigung des Lebens ist hier ein anderer. Er klingt sofort an, wenn jene tiefsinnige

1) Daß das „Wiederkehren der Menschenkinder" V. 3 nicht von der Rückkehr der Sterbenden sei es zum Staube, sei es zu Gott zu verstehen, also sachlich mit dem vorhergehenden Satzgliede zu identifizieren ist, sondern daß es das Erstehen der neuen Generation bezeichnet (wie bereits Luther richtig gesehen hat), ergiebt sich schon aus der grammatischen Struktur, welche durch den Gebrauch des Voluntativs im Vordersatz ein hypothetisches Satzgefüge markiert, in welchem Vorder- und Nachsatz nicht kongruieren können. Noch deutlicher lehrt es die ausführende Wiederaufnahme des Gedankens in V. 5 f. Es handelt sich nicht bloß um den Gegensatz des Ewigen gegenüber dem Vergänglichen, sondern um den Gegensatz des über dem Wechsel sich selbst gleichbleibenden gegenüber dem Wandel des Auf- und Abblühens der Geschlechter. — בלילה wird wegen des Parallelismus mit בבקר aus V. 4 noch V. 5 zu ziehen sein; der Begriff der Nachtwache ist mit אשמורה voll und ohne das Bedürfnis einer Ergänzung ausgedrückt. Über חלף und ימלל vgl. Nowack z. St. — Im übrigen vgl. zu den obigen Bemerkungen betreffs des kosmischen Allebens im A. T. meine Ausführung in den Jahrbüchern für deutsche Theologie 1867, S. 5 ff.

Darstellung von den Ursprüngen des Menschentums Gen. 2, 5ff., welche man als die zweite Schöpfungsurkunde zu bezeichnen pflegt, der ersten sich mit der deutlichen Unterscheidung gegenüberstellt, daß sie das Prädikat der „lebendigen Seele", welches in der ersten allen lebendigen Geschöpfen ohne Unterschied beigelegt wird (Gen. 1, 21. 24. 30), dem Menschen ausschließlich vorbehält[1]): er empfängt es kraft der besonderen Einhauchung des göttlichen Lebensodems[2]), die ihn zu einem gottverwandten Personleben erhoben hat 2, 7. Wie das gedrängte Gemälde in rascher Entfaltung aus diesem Seelenwesen unter der Führung Gottes und dem Einfluß der Umgebungen alsbald das intellektuelle, dann auch das sittliche Leben des Menschen aufsteigen läßt, so ist es diese Fähigkeit der geistigen und sittlichen Aktion, kurz das unterscheidend Menschliche, was die spezifische Schätzung des Lebens und des Lebenswertes im Alten Testament durchaus bestimmt, und unter allem Leben in der Welt sich als das eigentlich Wertvolle heraushebt. „Mehr als alles hüte dein Herz, denn von ihm sind die Ausgänge des Lebens", sagt der Spruchdichter 4, 23, nicht ohne schönen Doppelsinn. Denn gewiß liegt es innerhalb der alttestamentlichen Denkweise, welcher das Blut Träger des Lebens ist, im Herzen den treibenden Beweger des Pulses und somit das Zentrum des aus- und zurückströmenden physischen Lebens zu wissen und zu bezeichnen; aber nicht minder gewiß ist auch dies, daß für den Verfasser unseres Spruches jene physische Bedeutung des Herzens eben nur Voraussetzung und Analogie für die Stellung ist, die er ihm als Ausgangs- und Zentralpunkt des seelischen Lebens mit seinen Impulsen, Gedanken und Affekten gegeben wissen will. Da liegt der Wert, um dessentwillen das Herz mehr als alles gehütet werden soll. Die Bedeutung des Hauptes, des Gehirns für die geistige Thätig-

1) Daß in Gen. 2, 19 die Worte נפש חיה, auf Tiere angewandt, ebenso wie das אלהים hinter יהוה in diesem Abschnitt, zu den Bindezusätzen gehören, mit denen der Redaktor den zweiten Bericht dem ersten näher angeklammert hat, zeigt schon die schwerfällige Überladung, mit welcher sie a. a. O. den Satzbau belasten. Vgl. auch Dillmann z. St.

2) Vgl. über den spezifischen Nachdruck der Bezeichnung נשמה Delitzsch zu Spr. 20, 27.

keit hat in Anschauung und Sprachgebrauch des Alten Testaments keine Stelle gefunden. Im Herzen dagegen gehen beide große Beziehungen des persönlichen Lebens, die receptive des genießenden Empfindens und die aktive des Planens, Strebens und Gestaltens zusammen mit den Reflexbewegungen des Denkens und Wollens in Besinnung (Jes. 44, 19) und Gewissen. Das Herz ist das denkende Gewissen im Menschen, an welches sich alle Impulse, Mahnungen und Erinnerungen der göttlichen Zusprache durch Propheten und Weise wenden; „ohne Herz“ ist dem Alten Testament die Wendung für „unvernünftig“ Hos. 7, 11; „beherzt“ für „verständig“ Hiob 11, 12; ein reines Herz ist ein reines Gewissen Ps. 51, 12; ein neues Herz der Ausdruck für die völlige Umwandlung des Denkens und Trachtens. Das Herz ist Organ und Träger des persönlichen Lebens [1]. —

Ihre besondere Bedeutung für die religiöse und sittliche Gesamtrichtung des Alten Testaments gewinnt diese Anschauung vom Leben durch ihre Verbindung mit dem Gottesgedanken. Mehr als anderes unterscheidet schon auf den ersten Blick diese enge Verbindung die alttestamentliche Religion von den außerbiblischen, deren Lebensprozeß dahin auszulaufen pflegt, die bewegenden Lebensmächte der Welt in der Vorstellung des Fatums erstarren und sterben zu lassen. Dem gegenüber ist die Lebendigkeit des einen Gottes in der alttestamentlichen Gottesvorstellung einer der eindruckvollsten Züge. Der lebendige Gott — אל חי — ist der Name auch nicht der häufigste und älteste unter den Gottesnamen des Alten Testaments, so ist er doch einer der am meisten charakteristischen und überall mit bewußtem Nachdruck gebraucht. 1 Sam. 17, 26. 36. Ps. 18, 47. Hos. 2, 1. Jes. 37, 4. 17. Deut. 5, 23. Jos. 3, 10. Jer. 10, 10; 23, 36. Ps. 42, 3. 9; 84, 3. Vgl. Jes. 8, 19 [2]). Hiob 19, 25. Die Schwurformel des Alten

1) Vgl. Schultz, Alttestam. Theologie. 4. Aufl. S. 629. M. Müller, Anthropologische Religion (deutsch von Winternitz), S. 195.

2) „Soll nicht ein Volk bei seinem Gotte Bescheid suchen? etwa anstatt des Lebendigen bei den Toten?“ Daß חיים Abbreviatur für אלהים חיים (vgl. 1 Sam. 17, 26. 36. Jer. 23, 36 u. ö.) und demnach nicht auf Menschen zu beziehen ist, in deren Interesse gefragt wird, sondern auf Gott, der ge-

Testaments — und der Eid gilt hier als eine der wichtigsten Bekenntnishandlungen der Religion — lautet nicht bloß auf den Gottesnamen, sondern auf das Leben Gottes; die Formel: „so wahr Jehova lebt“, ist in ihrer frühen volkstümlichen Verbreitung (vgl. namentlich die Samuelbücher) ein Zeugnis für die alten und tiefen Wurzeln der Verbindung von Leben und Gottheit in den Grundanschauungen der Religion Israels. „So wahr ich lebe“, schwört Gott selbst Num. 14, 21. 28. Deut. 32, 40 und oft bei Jeremia und Hesekiel.

Und zwar ist in dem Begriff göttlichen Lebens die Bethätigung, die aktive Lebensenergie der herrschende unter den konstitutiven Faktoren. Es ist bemerkenswert, daß die dem Genuß zugewandte Seite des göttlichen Lebens, welche in der Vorstellung der klassischen Völker von den seligen Göttern eine so große Rolle spielt, und deren Recht auch das Neue Testament in der Lehre von der Seligkeit Gottes eine Geltung zugesprochen hat, im Alten Testament kaum zu Worte kommt. Vom Selbstleben Gottes wird sie nirgend ausgesagt; Momente, die sich ihr begrifflich zugesellen, treten immer nur in unmittelbarer Beziehung zu Gottes Wirken in den Blick: er freut sich an den Werken seiner Schöpfung Ps. 104, 31, vgl. Gen. 1, 10. 12ff. 31; er freut sich am Werk der Erlösung seines zu neuer Herrlichkeit wiederhergestellten Volkes Zeph. 3, 17. Jes. 62, 4f.; 65, 19. Er ist selig in seiner That; sein Leben ist Thun, rastlose Energie. An seinen Thaten in ihrer Mitte soll sein Volk erkennen, daß ihr Gott der lebendige ist Jos. 3, 10. Und weil sein Leben Geistesleben ist, alle Energie des Geistes aber ihr Offenbarungsmittel am Wort hat, sind alle Werke der Schöpfung hervorgerufen, getragen und erhalten, sind die Geschicke der Welt erfüllt von der nimmer rastenden Aktion göttlichen Wortes, welches Bekundung des Lebens Gottes ist. Gen. 1, 3ff. Deut. 5, 23. Jer. 23, 36. Jes. 17, 13; 40, 8; 55, 10f.

---

fragt werden soll, ergiebt sich aus dem Zusammenhang. Dieser fordert im Gegensatz zu den Totengeistern, die zu befragen nach V. 19a die Versuchung vorliegt, die Nennung des Lebendigen, den zu befragen man in der Lage ist. Erst dadurch wird die deductio ad absurdum schlagend. Zu בעד vgl. 32, 14. Hiob 2, 4; zur Ellipse von אלהים Hos. 12, 1.

Scheint er zu schweigen, so wäre es Frevel, diese zuwartende, aber allzeit wahrnehmende und planende Geduld als thatlose Ruhe zu deuten. Ps. 50, 21. Jes. 42, 14. Der Hüter Israels weiß nicht von Schlaf noch Schlummer Ps. 121, 4 (vgl. das sarkastische Gegenbild 1 Kön. 18, 27). Selbst in jenem einen, schon an sich und noch mehr durch seine Vereinsamung merkwürdigen Fall, wo auch das Alte Testament von einem Ruhen Gottes zu reden weiß, bei dem Ruhen nach der Schöpfung, empfängt dies Ruhen sofort seine nähere Charakteristik durch die nachdrücklich betonte Kombination mit segnendem Thun. Nicht um seiner selbst willen ruht der Schöpfer, sondern um durch seinen Vorgang einen Tag der Ausspannung für seine zum Thun geschaffenen, aber im Thun ermüdenden und der Ruhe bedürftigen Geschöpfe zu heiligen und zu segnen. Gen. 2, 3 vgl. Ex. 20, 9—11. Jes. 58, 13 ff.

Man könnte gegen diese Einstellung des Lebens als thätiger Energie in das Zentrum des alttestamentlichen Gottesbegriffs einwenden, daß doch der spezifische Gottesname Jahve, d. i. der Seiende, vielmehr in gut indischer und eleatischer Weise auf das Sein als solches den entscheidenden Nachdruck lege. Die naheliegende Entgegnung, daß Jahve mit manchen Neueren gar nicht als Bezeichnung des Seienden, sondern, von der Kausalkonjugation des Verbums abgeleitet, im Sinn des Seinmachers, Lebenspenders, Schöpfers gefaßt werden müsse, würde den Einwand leicht und glücklich entkräften und in ein Argument mehr für die obigen Darlegungen verwandeln; aber sie ist nicht haltbar. Sie mutet geschichtlichem Sinn die harte Paradoxie zu, daß ein Volk bei der Hauptbenennung seines Gottes den Weg einer künstlichen, auf Reflexion und Abstraktion beruhenden Wortbildung eingeschlagen haben sollte, während ihm konkrete und anschauliche Ausdrücke für den nämlichen Gedanken in Auswahl zugebote standen [1]. Sie muß zu

1) Das weitere der Annahme entgegenstehende Sachbedenken, daß gerade das Moment des Schöpfers nicht zu den alten Grundlagen des hebräischen Gottesbegriffs gehöre, sondern erst viel später ihm zugewachsen sei (Wellhausen, Duhm), steht auf zu unsicheren Füßen, um den obigen angereiht werden zu können. Gewiß ist, daß seit der Wende zum Exil, namentlich im Hiob und bei Jes. 40 ff., die religiöse Bedeutung dieses Moments mit außergewöhnlicher

diesem Zweck ein Hiphil des Verbums הוה = היה voraussetzen, das nicht existiert. Sie kann die Thatsache nicht umstoßen, daß die auf dem Begriff des Seins ruhende Deutung des Namens Ex. 3, 14 (also die Gleichung יַהְוֶה = יִהְיֶה) dem Sprachbewußtsein des Schreibenden wie der Leser als nächstliegend und wohlverständlich gegolten haben muß. Wenn doch dem Zusammenhang der Stelle jene auf die Hiphilableitung gestellte Deutung sich mindestens ebenso gut eingefügt hätte, als die vom Kal entnommene, und wenn sie trotzdem vermieden ist, so würden nur starke Gründe den Schluß entkräften können, daß zur Zeit, wo die hebräische Sprache lebte, die Ableitung des Namens von Hiphil dem Sprachgefühl schlechthin unzulässig erschien. Die Grammatik, — welche mit Möglichkeiten rechnen muß und rechnet, wie die, nicht bloß die Abkürzungen Jahu und Jah von Jahve abzuleiten, sondern auch Bildungen wie Jĕhō, ja Jĕhū (in מִיכָיְהוּ) und Jēhuʿ und die bei Eusebius überlieferte Aussprache Jevo [1]) — liefert solche Gründe nicht. Es mag sein, daß der Name, der ja gewiß uralter Herkunft ist, auf den vorgeschichtlichen Stufen seines Gebrauchs einer Ableitung entstammt ist und Bedeutungen gehabt hat, die uns gänzlich verschwunden sind, mit dem Verbum היה „sein“ außer

Kraft geltend gemacht worden ist, und das erklärt sich zur Genüge aus der Situation eines Volkes, das von seiner Scholle in die Völkerwelt hinausgestoßen allen Anlaß hatte, jener Bedeutung inne zu werden und sie im Interesse seiner Selbstbehauptung aneignend und folgernd zu entfalten. Aber damit ist nicht gesagt, daß der Begriff des Schöpfers der israelitischen Religion vorher gefehlt habe. Die Beseitigung von Stellen wie Am. 4, 13; 5, 8 f.; 9, 5 f. als späteren Glossen ist gewaltsam; die nachexilische Abfassung von Gen. 1 und folgerichtig auch von Ex. 20, 9 ff. ist möglich, aber wenig wahrscheinlich; ebenso verhält sich's bei Gen. 14, 22; Ps. 8; 19, 1 ff.; 24, 1 f. Gedankengänge wie Jes. 29, 16; 17, 7 sind ohne die Voraussetzung des Schöpferbegriffs nicht zu verstehen, wenn auch Jesaja den Ausdruck עָשָׂה dem Verbum ברא vorzieht, das er für Neuschöpfung braucht 4, 5. Und in dem Unternehmen, den Verfasser von Jes. 40 ff. zum Urheber der Schöpfungslehre zu erheben, hätte Duhm schon durch eine direkte Aussage wie Jes. 40, 21 stutzig werden müssen. Mit der Versicherung, daß diese „trotz aller Begeisterung mehr theologisch als prophetisch sei“, ist es da wirklich nicht gethan.

1) Davon zu schweigen, daß es auch für das zweifellose Kal'èhjè Ex. 3, 14 (nach Theodoret) eine Aussprache Aja gegeben hat.

aller Beziehung standen und den mannigfachsten Vermutungen weiten Spielraum geben [1]); aber wo es sich um Bestimmung des Charakters der geschichtlichen Religion des Alten Testaments handelt, tragen diese Vorstufen und vollends die Mutmaßungen, was auf denselben möglich gewesen sei, für sichere und sachgemäße Erkenntnis ebenso wenig aus, wie etwa für die Erkenntnis der christlich-deutschen Gottesvorstellung die ebenfalls im Dunkel tappenden Vermutungen über die Grundbedeutung des Wortes „Gott“. Was im Lichte der Geschichte Jehova den Frommen des Alten Bundes gewesen ist, und wie sich diese Bedeutung bei den Schriftstellern desselben zu Reflex und Ausdruck gebracht hat, darauf kommt es an. Und unter dieser Fragstellung wird man anerkennen müssen, daß nach Ex. 3, 14 ihnen Jehova allerdings der Seiende ist; aber man wird darüber hinaus auch dies zu konstatieren haben, daß das Sein der Gottheit nicht das leere, bestimmungslose ist, sondern lebenerfülltes. Man wird keine Stelle im Alten Testament finden, wo auf das reine Sein als Wesenheit Gottes irgendwelcher Nachdruck gelegt wäre; auch die Tiefen religiöser Gedankenspähung, in welche Hiob hinabsteigt, haben es nirgends mit dieser Leere zu schaffen: sie bohren in die Weisheit und Gerechtigkeit, also in lebendiges Wollen und Thun der Gottheit. Dagegen sind unzählig die Stellen, wo mit dem deutlichsten Nachdruck die Manifestation Gottes als Jahve in der wirkenden Äußerung gefunden wird, mit der er sein Leben offenbart. Ex 6, 7; 7, 17; 11, 2; 16, 12; Deut. 29, 4 f. Jes. 45, 3. Ps. 100, 3 ꝛc. Sogar an der Stelle Ex. 3, 14 selbst hat Smend [2]) nach Smiths Vorgang nicht ohne Grund darauf aufmerksam gemacht, daß das „Ich werde sein, der ich sein werde“ durch die Rückziehung auf das „mit dir sein“ V. 12 einen sehr konkreten Inhalt handelnder Selbstbestimmung erhält; und ganz ähnlich verhält es sich an Stellen wie Jes. 42, 6 vgl. V. 8; 43, 10 vgl. V. 11, wo der unleugbar auf den Namen

---

1) Vgl. solche bei Schrader, Jahrbb. f. deutsche Theol. 1875, S. 317 (auch bei M. Müller, Natürliche Rel. Deutsch von Schneider, S. 436); bei Ewald, Gesch. d. V. J. II, 223. Stade, Geschichte Israels I, 429 u. a.

2) Religionsgeschichte Israels S. 21.

J. gelegte Nachdruck nach der beigegebenen Ausführung die reale Wirklichkeit und Lebendigkeit betonen will, die im Weissagen und im Halten des Seienden sich bezeugt. Und so ist auch in den Fällen, wo auf den ersten Anblick den Nichtsen [1]) des Götzendienstes gegenüber die Realität des von Israel geglaubten Gottes als solche betont erscheint, diese Realität stets die des Wirkens gegenüber der Thatlosigkeit, des Lebens gegenüber dem Toten. Jes. 10, 11 vgl. 15. Ps. 96, 5; 115, 4—9. Dan. 5, 23. Der große Beweis für die einzige Wirklichkeit Jehovas gegenüber den Götzen, den der exilische Prophet Jes. 40ff. durchführt, gravitiert in den beiden Argumenten, daß er allein der Weltschöpfer ist, und daß er in Prophetie und Erfüllung sich durch unablässige Offenbarungsthätigkeit als der Lebendige erweist. Nicht minder wird da, wo im Anschluß an Ex. 3, 14 aus dem Grundinhalt des Namens das Moment der Unveränderlichkeit herausgehoben ist, diese Unveränderlichkeit sofort auf die treue Folgerichtigkeit seines Thuns bezogen Mal. 3, 6. Nicht bloß als der ewig Seiende und Gleiche steht er Ps. 90 dem Wandel der Erdengeschlechter gegenüber, sondern als der, der einem Geschlecht nach dem andern (בְּדֹר־וָדֹר) als Zuflucht sich erwiesen (V. 1). Die Einsetzung von Jahve der Seiende mit Jachve der Lebende, welche Baudissin [2]) für die Sprachbildung mit Recht abgelehnt hat, ist im religiösen Bewußtsein des Israeliten durch die Aktivität seines Gottesbegriffs vollzogen.

Die rastlose Lebensenergie in Gott ist nicht die blinde Äußerung einer von unablässigem physischen Prozeß getriebenen Naturkraft. Auch wo Dichter und Propheten sein Einschreiten unter Anschauungen eines wildesten Aufruhrs gewaltiger Naturkräfte darstellen und diese in die denkbar engste Beziehung zu seiner Selbstoffenbarung setzen, bleibt diese eine Willensoffenbarung: sie erfolgt, um in Gerechtigkeit Gebet zu erhören Ps. 18, 8ff. vgl. V. 7. 20ff.; über dem Aufruhr der Elemente steht Gott als der Geist,

---

1) אלילים, vgl. zur Etymologie und Bedeutung Koenig, Lehrgebäude II, 1. S. 144.

2) Studien zur semitischen Religionsgeschichte I, 209ff.

dem nicht bloß die kosmischen Gewalten, sondern auch die Völkermächte zu Dienst stehen Jes. 30, 27ff., vgl. 31, 3; 10, 15. Wie er der schlechterdings durch seinen Willen Seiende und sich Bethätigende ist Ex. 3, 14; 33, 19, so haftet ihm nichts Unwillkürliches an. All seine Lebensenergie ist vom steten Wissen und Wollen seiner selbst getragen; sie ist persönlich. Dem Du des intellektuell und sittlich veranlagten Geisteswesens, das Gottes Einhauchung im Menschen hergestellt hat, entspricht das Ich des Einhauchenden; und die starke Gewalt, mit welcher dies Ich sich durch Wort und That stetig bekundet und durchsetzt, ist einer der eindringlichsten und auffälligsten Charakterzüge der alttestamentlichen Schrift. Dies Ich besiegelt die Majestät des Gesetzes, verbürgt die Gewißheit der drohenden und verheißenden Verkündigung, giebt der Richtung des Gebetes jene intensive Konzentration, welche in dem Psalter das Gebetbuch der Menschheit hergestellt hat. In seiner engen Beziehung zu seinem Gegenbilde, dem Personleben des Menschen, mag es hie und da Züge gewinnen, welche den Reflex des Gegenbildes fast zu deutlich wiedergeben; wiederum aber gewinnt es durch eben diese Beziehung auch jene Innigkeit, welche in ganz besonderer Weise der Gottesvorstellung des Alten Testaments den Charakter des Belebten, Lebensvollen, des Lebendigen aufprägt. Hier wurzelt jene wunderbare Konzeption Hoseas: die Konzeption der unsäglichen Liebe Gottes zu seinem Volke, die niemals launisch, immer sich selbst gleich, rein, treu und selbstlos um die Gegenliebe des geliebten wirbt, und tausendmal beleidigt und verraten davon nicht abläßt, gewiß daß sie zuletzt die flatterhafte und gedankenlose Untreue besiegen und durch finstere Nächte hindurch einem neuen Morgen der Umkehr und Neubelebung die Wege bahnen wird [1]). Hier wurzelt nicht minder jene intensive Belebung der Selbstbehauptung des Unveränderlichen, daß sie gerade darin sich bekundet, wie ein reiner und unbewegter Spiegel jedem das Bild seines Thuns zurückzuwerfen, aber nicht bloß als Reflex, sondern als Reaktion: „bei dem Frommen erweisest du dich fromm, bei dem Untadeligen untadelig, dem Reinen in Reinheit, und dem

1) Vgl. die schönen Ausführungen bei Smend R. G. 197ff.

der krumme Wege geht, mit gewundenem Widerschlag" Ps. 18, 26 f. Es ist wider den Geist des Alten Testaments, der Gottesbezeichnung Elohim, deren Pluralbildung der hebräische Herrschaftsplural ausreichend erklärt, und einigen Stellen, in denen Gott im Plural von sich redet (Gen. 1, 26; 11, 7. Jes. 6, 8) die Vorstellung aufzubürden, daß die Persönlichkeit zurücktrete hinter die in Gott gedachte Zusammenfassung waltender Kräfte [1]). Daß Gen. 1, 26 die bewußte Einheit des Handelnden vom Verfasser mit aller Bestimmtheit im Auge behalten ist, zeigt der unmittelbar folgende Fortgang singularischer Darstellung. Und daß der ersten Person in feierlicher Rede, zumal im Eingang, der pluralische Ausdruck auch für hebräisches Gefühl wohl ansteht, erhellt aus Stellen wie Jer. 30, 5. Ob. 1. Jes. 53, 1 [2]). Zumal im Munde des Herrschenden, wo er uns natürlich erscheint, kann er einer Sprache, welche sogar die Bezeichnung des Herrschers gern pluralisch behandelt, nicht unnatürlich gedünkt haben. Auch Jes. 16, 5 f. bescheidet der, der im Zelte Davids fromm und gerecht zu Throne sitzt, die hilfesuchenden Moabiter in pluralischer Rede (V. 6); und Esra 4, 18 beweist die gleiche Erscheinung weniger für persischen Sprachgebrauch, als dafür, daß die pluralische Wendung den Semiten des Westens, deren aramäischer Dialekt für den Verkehr des Herrschers mit den Statthaltern dieser Provinzen in Übung stand, nicht ungewöhnlich war, also nicht erst auf griechischem Wege (1 Macc. 10, 19; 11, 31; 15, 9) ihnen geläufig geworden ist. Es bedarf also nicht einmal des Reflexes auf die himmlischen Thronumgebungen Gottes, der an sich der hebräischen Anschauung durchaus nicht fremd sein würde (Hiob 38, 7. Ps. 29) und zur Erklärung von Gen. 3, 22 (vgl. 2 Sam. 14, 17. 20) kaum zu entbehren sein wird, um den Plural in den vorgenannten Stellen ohne Heranziehung einer unhebräischen Abstraktion zu erklären. Wie den Menschen, so vermag der Hebräer auch seinen Gott nur als den persönlich lebendigen zu denken — vgl. das „Herz Gottes" 1 Sam.

1) So Keil und Dillmann zu Gen. 1, 26.

2) Vgl. auch die Nachwirkung dieses Gefühls in der Wiedergabe von Gen. 2, 18 bei LXX u. Vulg.

13, 14. Jer. 3, 15. Ps. 33, 11. Hiob 36, 5. Klagel. 3, 33 —, der zwar mit einer unermeßlichen Fülle von Kräften schaltet, aber niemals bloß ihre Zusammenfassung ist.

Gotte, dem lebendigen und persönlichen, gehört alles, was Leben in der Welt ist, und der Tod ist sein Gegensatz. In mannigfacher Weise hat die Symbolik der heiligen Gebräuche dies veranschaulicht, welche — gleichviel wie hoch hinauf oder wie tief hinab man ihre detaillierte Fixierung im pentateuchischen Zeremonialgesetz rücke — auf alle Fälle hier, wie überall, in ihren Grundzügen zum ältesten Bestande der Volksreligion gehört. Gott gehört alles, was Leben in der Welt ist: daher ist das Blut, der Träger des Lebens, ihm geheiligt; das Blut der Kreatur dem menschlichen Genuß entzogen, das Blut der Opferspende für Gott vorbehalten; für das vergossene Blut des Menschen tritt er durch geforderte oder vollziehende Vergeltung ein. Lev. 17, 11—14 (vgl. 2 Sam. 23, 17), Gen. 9, 5 f., vgl. Hos. 1, 4 ꝛc. Der Tod ist sein Gegensatz: daher ist das Tote unrein und verunreinigend; seine Berührung scheidet vom Verkehr mit Gott, so lange sie nicht durch Lustration hinweggenommen ist. Num. 19, 11 ff., vgl. Lev. 5, 2; 11, 8. 39 ff. Hagg. 2, 13 ff.

Das Leben ist Gottes, weil außer ihm kein Leben ist, und alles Leben von ihm stammt. Er ist der Gott der Lebensgeister alles Fleisches Num. 27, 16. Die oben erörterte Anschauung, wie aus der göttlichen Einhauchung das Leben der Welt, das Leben des Menschen quillt, erfährt in der prophetischen und dichterischen Litteratur ihren Ausbau namentlich durch die Kombination mit zwei Bildvorstellungen, die in einem großen Reichtum von Einzelzügen durchgeführt werden. Die eine, nahegelegt durch die Beobachtung der belebenden Kraft von Quell, Tau und Regen im wasserarmen Lande, verknüpft den Ausgang des Lebens aus Gott mit der Anschauung des quellenden, erfrischenden, nährenden Wassers; um so näher liegend, als der Hebräer das Quellwasser selbst lebendiges Wasser nennt. Die andere, noch wesenhafter, ist der Vergleich des göttlichen Lebenszentrums und des von da ausstrahlenden Lebens mit dem Licht, wobei die Vergleichspunkte der sieghaften Energie und der Selbstmitteilung im Vorder-

grunde stehn. Der erste Schöpfungsbericht läßt die Schöpfung des Lichts aller weiteren Belebung im Kosmos als Urakt voraufgehn Gen. 1, 3; über diese nüchterne Dogmatisierung hinaus eignet es der religiösen Unmittelbarkeit der Propheten- und Dichtersprache, wie sie das Bild des Lichtes und der Leuchte für das Leben des Menschen und der Geschlechter in der mannigfachsten Weise verwendet, so den göttlichen Urgrund und Urheber — den Vater der Lichter Jak. 1, 17, vgl. Jes. 26, 19 — als das zentrale Licht zu denken und zu bezeichnen Jes. 10, 17. Schön sind beide Bilder in dem gedankenreichen Psalmwort verbunden: „Bei dir ist die Quelle des Lebens; wenn du leuchtest, schauen wir Licht“ Ps. 36, 10. Und zwar ist es das Leben im ganzen Umfang seiner geistigen und sittlichen Anlage, das dem Licht Gottes entstammt. Jene Fähigkeit, sich seines Inneren forschend bewußt zu werden, die Fähigkeit des Selbstbewußtseins und der Selbstbeurteilung, hat der Mensch davon, daß sein Geist eine Leuchte Jehovas in ihm ist. Spr. 20, 27.

Nicht ein unbewußtes Ausströmen ist diese von Gott ausgehende Mitteilung des Lebens: wie er persönlich gedacht ist, so ist sie durchaus willentliche und bewußte Aktion des ewig Lebendigen. Sein mächtiges „lebe“ ist es gewesen, welches sein Volk, da es ebengeboren sich in seinem Blute wand, dem Tod entriß und zum großen Volke machte Hes. 16, 5; wiederum wird es seine That, eine neue Ausgießung des Lebensgeistes sein, welche aus dem im Elend verdorrten und zusammengeschmolzenen ein neues zahlreiches Volk macht Jes. 44, 3ff. Und was vom Volk gilt, gilt von den Einzelnen: Gottes Bedacht ist es, nach welchem jeder Mensch das wundersame Geflecht seines Leibes für sein Leben hergerichtet erkennt Hiob 10, 8—12. Ps. 139, 13ff. Und schon lange ehe die sinnende Betrachtung sich in diese Geheimnisse der Lebengebung vertiefte, ist Glaube, Gebet und Verkündigung erfüllt von den Ausdrücken der Gewißheit, daß in Gottes Willen die Erhaltung des Lebens liegt. Ps. 3, 6; 18, 29 rc. Wenn die großen Katastrophen über die Welt gehen, raffen sie doch nur hin, wen Gott nicht am Leben erhalten will: unter seiner Disposition steht wie der Ausgang, so die Bewahrung des Lebens. „Sehet denn daß

Ich, Ich es bin, und kein Gott außer mir: Ich bin's, der tötet, und der am Leben erhält" Deut. 32, 39, vgl. 1 Sam. 2, 6. Hes. 9, 4 ff. Eigenartig ist dieser Gedanke schon früh ausgedrückt in dem Bilde eines Buches der Lebendigen, in welches vor Gott die zur Lebenserhaltung Bestimmten eingetragen, aus dem sie eben nicht durch Zufall oder Willkür, sondern nur durch den Ratschluß Gottes gestrichen werden können Ex. 32, 32 f. Jes. 4, 3. Ps. 69, 29; oder — in volkstümlicher Wendung — eines Wickeltuchs (Beutels, Luther: Bündlein) der Lebendigen 1 Sam. 25, 29, dessen Verwahrung ihnen dafür bürgt, daß sie froh und vom Tode unbehelligt im Lande der Lebendigen (Ps. 27, 13; 52, 7; 116, 9. Jes. 38, 11; 53, 8 ꝛc.) oder im Licht der Lebendigen (Ps. 56, 14) erhalten bleiben.

Von beiden Seiten her, sowohl durch ihre Verknüpfung mit dem Lichtwesen Gottes, als durch die mit seinem bewahrenden Willen tritt die Idee des Lebens in nächste Berührung mit jener Zusammenfassung der Gedanken über Gott, welche die alttestamentliche Religionssprache in der Bezeichnung der Heiligkeit Gottes vollzogen hat. Denn ausgehend von der Grundvorstellung des Lichtes weiß diese Bezeichnung einerseits zwar auf die erhabene Reinheit, welche sich den Befleckungen des Staubes gegenüber als verzehrende Glut offenbart und so tödlich wirkt Jes. 10, 17 ff.; 33, 14, anderseits aber auch auf die sich mitteilende Lebensfülle, welche, vom Tode abgewandt (Lev. 21, 1—6) und durch sich selbst lebend (Jes. 17, 7 vgl. 8), in dem durch Wahl und Reinigung hergestellten Gebiet ihrer Offenbarung mit unversieglichem Reichtum der Herablassung und Selbstdarbietung sich verausgabt, ohne davon ärmer zu werden. Hos. 11, 9. Jes. 29, 19; 41, 20, vgl. 17 ff. Ps. 103, 1, vgl. 3—5. In der Gegenwart des „Heiligen Israels", wie Jesaja Gott zu nennen liebt, hat das Volk die Bürgschaft unvergänglichen Lebens. Während die Flut der chaldäischen Eroberer über die Lande zu brausen sich anschickt, tritt der Prophet, der sie ankündet, auf seine Warte mit der Gewißheit: der Chaldäer wird vergehn, denn in Schuld ist, wem seine Kraft sein Gott ist; aber wir, du unser Heiliger von altersher, wir werden nicht sterben. Hab. 1, 11. 12, vgl. Ps. 118, 17. Mal. 3, 6.

Man sieht, wie eng die Bedeutung, welche das Leben in der Gesamtheit der religiösen Gedanken des Alten Testaments hat, zusammenhängt mit dem Hoffnungscharakter, der im eminenten Sinn das Gepräge dieser Religion bestimmt. Über die Anfänge der Dinge bietet keine unter den großen Religionen des Altertums so wenig wie diese; auf ein kräftiges aber wenig ausgefülltes Gerüst sind die kosmogonischen Stoffe reduziert, und die theogonischen sind beiseit geworfen. Dagegen streckt sich alles nach vorn, in die Zukunft; ist vorwärtsstrebende, zuversichtliche Energie. Wenn in den Liedern der ersten Jugendfrische, der alten Heldenzeit, das frohe Licht des aufgehenden Morgens, des wolkenlosen, wo die Sonne aufsteigt in ihrer Pracht und von ihrem Strahl nach dem Nachtregen das junge Grün aus der Erde sprießt, den Sängern das funkelnde Gewand für ihre Schilderungen vom Auftreten des Volks und seiner Herrlichen giebt (Rich. 5, 31. 2 Sam. 23, 4, vgl. den Nachklang Spr. 4, 18), so erhebt sich mit fast noch größerer Gewalt die Lebenszuversicht des im Exil zertretenen und gealterten Volkes: Jünglinge mögen müde und matt werden und die auserwählte junge Mannschaft zusammenknicken: aber die auf Jehova harren, kriegen neue Kraft, daß sie auffahren mit Flügeln wie Adler, laufen und nicht ermatten, wandeln und nicht müde werden Jes. 40, 30 f. Und ebenso begründet sich hier die Gesundheit dieser Religion. Hier ist kein Raum für finstere Selbstquälereien, welche den Gottesausfluß und die Gottesgabe des Lebens verstümmeln oder, zur Grausamkeit die Wollust fügend, das Leben in widernatürlichem Mißbrauch verderben. Wie für derartige Mißbildungen der Religion, so fehlt auch die Stelle für den wüsten Heroismus eines den Tod oder todverwandte Zustände suchenden indischen Büßertums, und ebenso für eine Märtyrerekstase, welche den Tod herausfordert. Nicht aber fehlt die Stelle für das größere Heldentum der Geduld, die auch unter Martern am Leben hält, so lange Gott es giebt, und mit gebeugten Schultern aber ungesenkten Hauptes die Last aufwärts trägt. —

Ihre aktive Kraft empfing die Lebensidee in ihrer Anwendung auf die Gottesvorstellung durch die Beziehung auf den Willen, also auf das sittliche Wesen der erkannten Gottheit. Von vorn-

herein ist die Erwartung berechtigt, daß diese Beziehung von starker Rückwirkung auf die Fassung der Idee des Lebens selbst sein müsse. Und diese Erwartung täuscht nicht. Jener nämliche prophetische Bericht von der Entstehung des Menschenlebens, welcher, wie wir sahen, dem Begriff desselben durch geistige und persönliche Charakteristik ein höheres Niveau zuwies, eröffnet im unmittelbaren Anschluß daran die Perspektive auf eine weite und reiche Entfaltung seines Inhalts, welche dem Alten Testament spezifisch eignet. Das Leben des Menschen ist auf die höhere Ordnung durch den Willen Gottes angelegt. Das wird in der Erzählung vom Paradies veranschaulicht durch das Lehrbild des Baumes, an den göttliches Gebot sich knüpft. Aber nicht bloß dieser Baum, der Baum der Erkenntnis, ist vorhanden, sondern ein zweiter, der Baum des Lebens. Über ihn ergeht weder Gebot noch Verbot; aber als der Mensch an dem andern das Gebot übertreten hat, wird ihm mit der Vertreibung aus dem Paradies auch der Baum des Lebens entzogen, damit er nicht von ihm essend — was er zuvor gedurft — ewiglich lebe Gen. 3, 22. Mit andern Worten: in der Übereinstimmung mit dem Willen Gottes liegt die Bedingung der Teilnahme am göttlichen Leben, welche in sich selbst die Bürgschaft der Unvergänglichkeit hat. Heraustretend aus jener Übereinstimmung verfällt der Mensch, selbst wenn er an Erkenntnis zunähme, dem Staube, von dem er genommen ist.

Möglich, daß jenes Lehrbild vom Lebensbaum auf uralte ostländische Vorstellungen zurückgeht. Zwar der Unsterblichkeitsbaum der persischen Mythe hängt zu eng mit alt-arischen Gedankenkreisen zusammen, als daß man über die Analogie hinaus auch an Verwandtschaft denken könnte. Aber betreffs des heiligen Baumes der assyrisch-babylonischen Monumente, sowie des Lebensgewächses im Gefilde der Seligen, von dem das altbabylonische Sintflutepos erzählt, wird Verwandtschaft nicht abzuweisen sein[1]). Deutlicher liegt

1) Vgl. Schrader, Keilschriften u. A. T. 2. Aufl. S. 28. Riehm, Handwörterbuch. 2. Aufl. S. 1424. Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte II, 149 ff. A. Jeremias, Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode, S. 89.

ja die gleiche Erscheinung bei den „Wassern des Lebens“ vor, welche in den Zukunftsgemälden der späteren Prophetie eine so große Rolle spielen; als ein heilkräftiger und befruchtender Schatz, über den Gott verfügt, deutlich unterschieden von dem genuinhebräischen Gedanken des in Gott und aus Gott selbst strömenden Lebensquells. Zwar auch für diese Wasser des Lebens geben Überlieferungen aus der hebräischen Urzeit — die Erzählungen Ex. 15, 22 ff. und V. 27, deren alte Verbindung mit dem Durchzug durchs rote Meer durch die Zusammenhänge der Rückbeziehung Jes. 12, 3 bestätigt wird — einen innerhebräischen Anknüpfungspunkt, dessen fruchtbare Verwertung nicht bloß in der ebengenannten Jesajastelle, sondern auch in dem Lebensborn Spr. 10, 11; 13, 14; 14, 27; 16, 22 und — durch die Vermittelung von Jeremia 31, 9, vgl. Jes. 30, 25 — in den Gemälden Jes. 41, 17 ff.; 43, 19 ff.; 35, 6 ff. vorliegt. Und zur Erklärung der Gestalt, welche der Gedanke bei Joel 4, 18 gefunden, reicht Smends Argumentation [1]) für eine reinpalästinensische Entstehung desselben genau und völlig aus. Dagegen vermag sie nicht die bei aller Anknüpfung an Früheres sehr eigenartige und ausgeführte Gestalt in allen Zügen befriedigend zu erklären, in welcher Hesekiel 47, 1—12 die Vorstellung ausführt, und ebenso wenig die einerseits verkürzende, andererseits erweiternde Wiederaufnahme derselben bei Sach. 14, 8. Die Annahme, daß Hesekiel auch hier seine Gedankenformung von assyrisch-babylonischen Einflüssen hat bestimmen lassen, wird nicht wohl abzulehnen sein [2]).

Aber während diese Vorstellung von den Wassern des Lebens einer Einarbeitung babylonischer Elemente in die alttestamentliche Religion angehört, welche in die geschichtliche Zeit fällt und von der äußern Berührung des Exils nicht zu trennen ist, kann jene des Lebensbaums, wenn anders sie ihre Wurzeln am Euphrat hat, nur auf uralte, vorgeschichtliche Zusammenhänge zurückgehen. Denn

1) Ezechiel S. 385.

2) Vgl. die Wasser des Lebens im Istarepos bei Schrader, Istar S. 19, Z. 34. 38; im Nimrod-(Gilgames-)Epos bei Jeremias a. a. O. 91 f.; im Adapamythus bei Zimmern (in Gunkel, Schöpfung und Chaos) S. 422. 151.

wie in der frühprophetischen Darstellung der Paradiesesgeschichte selbst, so erscheint sie im Spruchbuch, und gerade auch in den ältesten, volkstümlichsten Schichten desselben verwertet, und zwar in einer Weise, welche einerseits eine lange und intensive Bearbeitung dieses Besitzes durch den hebräischen Geist voraussetzt [1]), anderseits beweist, daß er dem Volk bis zur sprichwörtlichen Anwendung geläufig geworden ist. Das Lebensgewächs in den Seligengefilden der Babylonier ist, wie schon sein Name anzeigt — (tibu-issachir-amêlu „Greis ward der Mensch verjüngt") — eine mythische Vorstellung, die sich ganz im physischen Gebiet hält. Dagegen heißt es in den Sprüchen: die Weisheit ist der Lebensbaum für die, welche sie ergreifen 3, 18; der Ertrag eines Gerechten ist Baum des Lebens, und Seelen gewinnt der Weise 11, 30; linde Zunge ist ein Baum des Lebens, aber Falschheit an ihr bricht den Geist nieder 15, 4. Die Verpflanzung des Emblems aus dem Gebiet des Naturzaubers auf das der ethisch-religiösen Betrachtung, seine Umgestaltung zum Lehrbild, wie sie der prophetische Erzähler der Paradiesgeschichte angebahnt, ist Gemeingut der volksverständlichen Sprache geworden.

Als eine Entfaltung aber jener bahnbrechenden Gestaltung des Lehrbildes, die Gen. 3 vorliegt, wird es zu bezeichnen sein, wenn durch die ganze prophetische Zeit hindurch in den verschiedensten Wendungen die Betrachtungsweise wiederkehrt, daß das Leben im spezifischen Sinn des Wortes an der Bedingung haftet, die in der Beugung unter die göttliche Ordnung, in der inneren Vereinigung mit dem kundgethanen göttlichen Willen liegt. Mit breitem und unablässigem Nachdruck ist diese ethische Bedingtheit des Lebens, die vitale Abzweckung der Mitteilung göttlicher Gebote im prophetischen Gesetz durchgeführt. „Siehe ich lege euch vor das Leben und den

1) Es ist ein Verdienst des in der vorigen Anmerkung angezogenen Werkes von Gunkel, mit Nachdruck die Thatsache ins Bewußtsein gerufen zu haben, daß mit der Einschränkung der assyrisch-babylonischen Einflüsse auf die Exilsperiode ein wirklich geschichtliches Verständnis des Alten Testaments nicht zu erreichen steht, daß vielmehr um ein solches zu gewinnen wiederholte und darunter sehr alte Anregungen des hebräischen Geistes von dorther anerkannt werden müssen.

Tod" — so wird das Gesetz als Ganzes dem Volke angeboten Deut. 30, 15; „denn dies Wort ist kein leeres Wort, sondern es ist euer Leben" 32, 47, vgl. 4, 1. 40; 5, 30; 6, 2; 8, 1; 11, 9; 17, 20; 30, 20. Was Gott mit der Mannagabe in der Wüste hat lehren wollen, war dies, daß der Mensch nicht bloß vom Brot lebt, sondern von allem, was aus dem Munde Gottes ausgeht 8, 3. Ganz ebenso aber sagt auch das priesterliche Gesetz Lev. 18, 5: „Ihr sollt meine Satzungen und meine Rechte bewahren; wer sie thut, der wird durch sie leben, so wahr Ich Jehova bin." Und jener Gedanke, daß mit der Eröffnung des Gotteswillens die Wahl zwischen Leben und Tod dem Volke vorgelegt und daß im Gottesgebot das Leben sei, ist das treibende Motiv in der Predigt Hesekiels [1]), die mit dem Geiste des Priestergesetzes nächstverwandt ist. Vgl. Hes. 20, 11. 13. 21 ꝛc. Bemerkenswert aber ist die Geflissentlichkeit, mit der in allen diesen Aussagen, insbesondere in den deuteronomischen, das Lebensgut an das innere Verhältnis des Menschen und des Volkes zur Gesamtheit der göttlichen Legislation geknüpft erscheint; nicht so sehr an die einzelnen Äußerungen der Beobachtung, als an die beherrschende Richtung der Einordnung in den Gotteswillen. Chrakteristisch stimmt dazu die Erzählung 1 Kön. 3, wo dem jungen Salomo wegen der Verständigkeit seiner Bitte diese, nämlich ein verständiges Herz, dazu auch Reichtum und Ehre alsbald zugesprochen wird, während die Verheißung des Lebens vorläufig noch vorbehalten und an die weitere Bedingung der Gesamthaltung nach Gottes Geboten geknüpft wird 1 Kön. 3, 11—14. Aufs deutlichste tritt die prophetische Vertiefung, die jenen Zusammenfassungen der ethischen Direktive zugrunde liegt, hervor, wenn statt der Beobachtung der Gebote kurzweg die Sinnesrichtung der Anhänglichkeit an Gott oder der Liebe zu ihm als die Bedingung des Lebens genannt wird: „Ihr, die ihr an mir hanget, seid am Leben" Deut. 4, 4; „daß du Jehova deinen Gott liebest, das ist dein Leben" 30, 20; oder die Sinnesänderung, welche von verkehrten Wegen zu Gott zurückwendet Hes. 18, 23. Den kraftvollsten Ausdruck für diese ἁπλότης,

1) Vgl. Smend, Religionsgeschichte 491.

die geraffte Einfalt der an Gott unbeweglich haftenden Gesinnung, welcher die Verheißung des Lebens gegeben ist, hat Habakuk in jenem Worte gegeben, das Paulus und Luther als das Schildjuwel alttestamentlicher Lehre herausgehoben haben: wer gerecht ist, wird durch seine Stete — durch die unerschütterliche Festigkeit seines an Gott haftenden Vertrauens — am Leben erhalten bleiben Hab. 2, 4, vgl. Jes. 7, 9; 28, 16.

Auf den ersten Blick erscheint es gegenüber dieser Entfaltung der Idee in Gesetz und Propheten als etwas anderes, wenn in der Spruchlitteratur an Stelle der Gesetzesbeobachtung oder der an Gott haftenden Stete der Gesinnung und Rechtschaffenheit des Wandels die Weisheit als Bedingung des Lebens eingeführt wird. Spr. 3, 16; 4, 10; 8, 35; 9, 6; 13, 14 ꝛc. Aber doch nur auf den ersten Anblick. Denn nicht um Weisheit im theoretischen Sinne eines durch Spekulation gewonnenen höheren Wissens um die Gründe der Dinge handelt es sich, sondern um praktische Weisheit: um das Vermögen und die Kunst, die Lebensenergie durch Überlegung zu ordnen; oder, wie der treffende Ausdruck lautet: um die Steuermannskunst (תחבולות Spr. 1, 5, vgl. 11, 14), deren der Mensch unter der verwirrenden Vielheit der Dinge bedarf, um den rechten Weg zu finden und innezuhalten. Nicht das Wissen vom Sein — denn dafür liegt der Grund der Dinge zu tief Koh. 7, 24 — sondern der Weg des Lebens Spr. 2, 19; 5, 6; 6, 23; 10, 17; 15, 24 ist der Gegenstand der Weisheit. So entfaltet sie, wie das Gesetz, ihren Inhalt in einer Fülle einzelner Weisungen, die mit ihren Empfehlungen des Fleißes und der angespannten Thätigkeit, des Maßes und Wohlwollens, der Gradheit und Redlichkeit, Keuschheit und Genügsamkeit, Verträglichkeit und Mildherzigkeit die mannigfachsten Lebensverhältnisse umspannen: sie alle aber gehen, wie die Gebote in der Tora, so in der einen Weisheit zusammen, der das Leben verheißen ist. Durch diese regieren die Könige Spr. 8, 15f. — und so mag sie mit Recht als Kunst der Weltbeherrschung definiert werden; nicht minder aber bedarf ihrer jeder, der auch ein unscheinbares Leben ordnend zu bewahren hat: denn der Unweise lauert auf sein eigenes Blut und stellt dem eigenen Leben nach 1, 18; 5, 22f.; 8, 36. Jene Ordnung

aber, der das Leben durch die Einsicht des Weisen zu unterstellen ist, ist auch nach der Chokhmalitteratur keine andere, als die durch den Willen Gottes gegebene. Wenn der Stoiker die Folgerichtigkeit des ethischen Verhaltens in die Formel faßt, daß man übereinstimmend mit der Natur leben müsse, so ist für das Alte Testament die Natur Ordnung des Schöpfers, der vermöge seiner höchsten Weisheit der Weltordner ist Spr. 3, 19f.; 8, 23ff.: nicht die Natur, sondern der Geist der Gottesweisheit, der im Worte Gestalt gewinnt, kann Aufschluß geben für eine Einsicht, die geistiges Leben folgerichtig ordnen, die rechten Zwecke erkennen und die rechten Mittel wählen soll Spr. 1, 23; 2, 6 [1]); und diese Einsicht fruchtbar zu machen ist die Anspannung des Denkens nicht ausreichend, wenn nicht zuvor der Wille dem Willen der höchsten Weisheit sich gebeugt hat. Darum ist Gottesfurcht der Weisheit Anfang Spr. 1, 7, vgl. 28, 5; und wie die Religion selbst, wird die Weisheit durch die Zusammenstellung „Furcht und Erkenntnis Gottes" umschrieben 2, 5; 9, 10, vgl. Jes. 11, 2. Mit schönem, ganz im Geist der Chokhma gedachten Bilde nennt Jes. 33, 6 die Gottesfurcht die Schatzkammer, welche eine Fülle von Hülfen der Weisheit und Einsicht birgt. Hat der Weltherr die höchste Weisheit sich selber vorbehalten, so daß kein Suchen ihrer mächtig wird Hiob 28: jene Weisheit der Gottesfurcht giebt er denen, die in lauterer Selbstbescheidung ihn suchen Spr. 2, 4ff.; er hat dem Menschen sein Gebiet zugewiesen: Furcht des Herrn,

---

1) Charakteristisch für diesen Gegensatz physionomer und theonomer Betrachtungsweise ist es, wenn Jesaja auch das der Naturordnung abgelauschte folgerichtige Verfahren des Landbaues auf göttliche Unterweisung zurückführt 28, 26. (Beiläufig sei, da die Lexica und Grammatiken noch darüber schweigen — auch König, Lehrgeb. II, 1. S. 162. 266 operiert noch mit der Bed. „series" — darauf aufmerksam gemacht, daß das von Koppe angefochtene, seither vielfach als Dittographie neben שׂערָה eliminierte שׂורָה Jes. 28, 25 durch die Sendschirli-Inschriften, die es (Panammu-Inschrift Z. 6 vgl. Z. 9) ebenfalls mit שׂערָה verbinden, als Getreideart (Durra?) erwiesen ist. Vgl. D. H. Müller, Die altsemitischen Inschriften von Sendschirli, S. 64. 6. 7). — In nächste Konvergenz zur stoischen tritt die alttestamentliche Auffassung, ohne doch ihre Eigenart aufzugeben, in der Darlegung Koh. 3, 1—14.

das ist Weisheit, und meiden das Böse, das ist Verstand. Hiob 28, 28, vgl. Mich. 6, 8.

So ist's nicht befremdlich, daß der nämliche Erfolg des Lebens, den Gesetz und Propheten an die Beobachtung der göttlichen Gesetze und die Rechtschaffenheit der gottgetreuen Gesinnung binden, in der Chokhmalitteratur an die Weisheit gebunden erscheint, ja daß hier beide Weisen der Begründung miteinander wechseln bei identischer Bestimmung des Erfolges. Vgl. Spr. 13, 14 und 16, 22 mit 14, 27; 11, 19 und 14, 30 mit 12, 28; 23, 17f. mit 24, 14; 4, 13 mit 19, 23 ꝛc. Im prophetischen Gesetz entspricht dem die Reverserscheinung, daß der Besitz der göttlichen Willensoffenbarung Israel zum weisen unter den Völkern macht Deut. 4, 6 [1]). Eine Synthese der beiden nur scheinbar entgegengesetzten Seiten der Sache — daß in einem Fall die autoritative göttliche Anordnung, im andern die auf Erkenntnis gründende Selbstordnung des Menschen als Bedingung des Lebens erscheint — stellen die Sprüche im Begriffe der Zurechtweisung (מוּסָר, תּוֹכַחַת) her, der regelnden Zucht der Lehre, welche die göttliche Autorität in menschliches Erkennen und Wollen umsetzt und, im letzten Grunde von Gott selbst ausgegangen, den Erfahrungserwerb jeden Geschlechts an das folgende weitergiebt. Spr. 23, 12—16; 4, 4. 10; 6, 23; 10, 17, vgl. Jes. 28, 26. Gen. 18, 18f. „Halte fest an der Zucht unerschlafft; bewahre sie, denn sie ist dein Leben.“ Spr. 4, 13; 15, 31 f.

Gesundes Maß, bedächtige Erwägung, scharfe Beobachtung, geraffte Energie sind die Signatur dieser alttestamentlichen Weisungen zur Lebenskunst. „Alles, was dir vor die Hände kommt, das thue mit all deiner Kraft“, so hallt das noch im Koheleth (9, 10) nach. Weit entfernt jenen Stempel dumpfer Passivität zu tragen, welchen Hegel der alttestamentlichen Gottesfurcht vindizieren zu sollen glaubte, atmen sie einen Geist aktiver Lebens-

1) Wie tief alle diese Anschauungen den Volksgeist durchtränkt haben, ersieht man daraus, daß die Sprache selbst durch sie bestimmt worden ist in der engen Zusammenkettung der Gradheit und Weisheit mit Glück und Erfolg. הִשְׂכִּיל heißt weislich handeln und guten Erfolg haben; אשׁר im Kal geradeausgehen (Spr. 9, 6), im Piel Glück haben (Spr. 3, 18) u. ä. m.

freudigkeit, deren Energie durch die Leitung der wägenden Einsicht gemäßigt und konzentriert, aber nicht geschwächt wird. Überall herrscht die enge Bindung der Beobachtungen und Gedanken ans wirkliche Leben. „Weisheit sieht, was vor ihr liegt; aber des Thoren Augen schweifen an der Erde Enden“ Spr. 17, 24, vgl. Koh. 2, 14; 10, 2. 15. Tuschijja, d. h. Realität, ist eine der spezifischen Charakterbezeichnungen der Weisheit Spr. 18, 1; 3, 21. Hiob 10, 12; vgl. auch Mich. 6, 9 mit V. 8; wie unser „Solidität“ ist das Wort von der sachlichen in die persönliche Anwendung übergepflanzt, ohne doch seine Grundbedeutung ganz einzubüßen [1]). Man mag die präcise Erfassung des Wirklichen, in deren Grenzen sich alles bewegt, nüchtern nennen; aber sie hat in jenem Zusammenwirken der prophetischen, gesetzgeberischen, chokhmatischen Geistesarbeit [2]), welches die

---

1) Nach Schultens und Delitzsch (Spr. Sal. 44. 160) liege auch in dem Wort חכמה selbst die Grundbedeutung des Dichten; der Mittelbegriff der Entwickelung zwischen Dichtheit und Weisheit sei der der Tüchtigkeit. Im Sprachbewußtsein des Alten Testaments läßt sich eine Nachwirkung dieses Etymons nicht wahrnehmen, der Begriff ist überall ins Geistige gewendet.

2) Die Behauptung, daß „die Weisen in Israel ursprünglich Gegner der Propheten und von diesen bekämpft waren“, wird bei Siegfried-Stade (Wörterb. s. v. חכם) mit den Stellen Jes. 5, 21; 29, 14. Jer. 8, 8 f.; 9, 22; 18, 18; 4, 22 begründet, soll also fürs 8. und 7. Jahrhundert gelten. Aber genau so, wie Jes. 5, 21 und Jer. 9, 22 werden die in eigener Weisheit sich Sonnenden auch Spr. 3, 7. 5; 26, 12 beurteilt. Unter denselben Gesichtspunkt fällt auch Jes. 29, 14, vgl. V. 15; 30, 1: gerade für jene Selbstweisen erhofft Jes. 29, 24 genau das nämliche, was die wahren Weisen noch Spr. 1, 5; 4, 2 zu bieten haben, nämlich לֶקַח. Es handelt sich in diesen Stellen nicht um wirkliche Weise, mit denen etwa der Prophet eine Standesfehde auskämpfen wollte, sondern um jene eingebildeten, selbstweisen Libertins und Volksverführer (לֵצִים Jes. 29, 20), welche die Zurechtweisung der Propheten wie der wahrhaft Weisen verachten und von Jesaja und der Spruchweisheit mit wesentlich gleichen Charakterzügen charakterisiert werden. Vgl. Spr. 15, 12; 13, 1; 1, 22; 14, 6; 21, 24 mit Jes. 28, 14 (7—10); 29, 14. 20; 5, 21; 32, 6 und der Ironie 31, 2. Auch in Jer. 8, 8 f. werden nicht „die Weisen“ bekämpft, sondern Gesetzeskundige (סֹפְרִים), die sich weise dünken aber durch Verfälschung des Gesetzes sich als unweise erzeigen (vgl. Giesebrecht z. St.); schlagend wird V. 9 ihre angebliche Weisheit durch eine Ironie ad absurdum geführt, welche durchaus auf den Voraussetzungen der Chokhma ruht; vgl. Spr. 22, 3. Ebenso deutlich ist der nicht einen gegnerischen Stand

lichtesten Epochen der Zeit zwischen dem neunten und sechsten Jahrhundert in Israel auszeichnet, auf alten Grundlagen den Typus einer Volksreligion hergestellt, welche Volksreligion zu sein vermochte, während andrer Orten die tieferen und zur Führung berufenen Geister sich in die Ergründung des Seins versenkten, bis ihnen die wirkliche Welt aus den Händen schwand und zur Täuschung wurde, die Menge aber die wüstesten Karrikaturen der Wirklichkeit mit dem Nimbus der Religion umgab und in dessen Dienst auch jene phantastische und darum rückgratlose Spekulation hineinbegrub.

In allen soeben dargelegten Zusammenhängen tritt die unzählig oft wiederkehrende Benennung des Lebens nicht für die Seite ein, wonach es aktive Bethätigung ist, sondern für die, wonach es Gut und Genuß, verheißene Gabe ist. Jene eigenartige Polarität der Anschauung, welche in den mannigfachsten Gestaltungen das ganze Alte Testament durchzieht, in dem Verhältnis zwischen Gott und Mensch (oder Gott und Volk) Gott als den aktiven, männlichen Faktor zu charakterisieren, den menschlichen aber als den receptiven, weiblichen, wirft ihren Reflex auch in das hier vor uns liegende Gebiet. Gottes Leben ist rastlose Thätigkeit (s. o. S. 701 f.); was dem Menschen als Leben verheißen wird, ist genießendes Empfangen.

---

benennende, sondern ironische Gebrauch der Bezeichnung in der Stelle Jer. 4, 22, welche zudem nicht eine einzelne Kategorie im Volke, sondern das ganze Volk als solche rügt, die, indem sie weise zu sein vermeinen, sich als Thoren (אויל) ausweisen, deren Weisheit höchstens zu Unfug ausreicht. Und wenn vollends das Sprichwort, das Jer. 18, 18 einführt, eine Polemik gegen die Chăkamim enthalten sollte, so würde diese ihre Spitze auch gegen die zugleich genannten Propheten selbst wenden. Auch die hier redenden Gegner sind derselben Gattung, wie die von Jesaja gezeichneten; vgl. Jer. 18, 18 mit Jes. 29, 21. — Kurz, keine der alligierten Stellen taugt zum Beweise. Beachtet man dagegen, daß fast alle charakteristischen Stichworte der Chokhma (מוסר, לקח, תושיה, חכמה, בינה, דעת u. a.) dem Jesaja geläufig sind; daß seine Auffassung über den Unwert bloßer Religionsgebräuche ohne ethische Zucht mit der der Sprüche sich deckt (Jes. 1, 15; 29, 13, vgl. Spr. 28, 9; 15, 8); daß er auch als Meister der Maschaldichtung sich zeigt (Jes. 28, 23 ff.): so wird man vielmehr anstatt des Phantasiebildes zweier sich bekämpfenden Stände auf die geschichtliche Wirklichkeit einer Weisheitspflege geführt, an der auch Propheten bedeutenden Anteil gehabt haben.

Die Hingebung des liebenden Gehorsams in der Gottesfurcht und die Weisheit, obwohl als Lebenskunst gedacht und beschrieben, sind doch nicht das Leben selbst, sondern Bedingungen, an welche die Gabe desselben geknüpft erscheint. Ward der Lebensbaum der Unweisheit entzogen, welche durch den Schein betrogen die Gottesfurcht verließ, so ist in der Weisheit der Weg aufgewiesen, der den Zugang zum Lebensbaum öffnet, während der Thor immer wieder den Tod wählt. Auch an Stellen, wo es auf den ersten Anblick anders scheinen könnte — wie Spr. 3, 21f.: Bewahre Weisheit und Klugheit, so werden sie Leben für deine Seele sein vgl. 4, 22 u. ä. — ist nach dem Zusammenhange und nach der Analogie der übrigen die prädikative Verbindung nicht zu pressen, sondern Umschreibung der kausalen; auch da ist das Leben als Folge und Lohn der Weisheit gedacht. Seine Dauer, an sich ein Gut (Spr. 3, 2; 4, 10 ꝛc., vgl. oben S. 695) ist die Voraussetzung, an welche Empfang und Genuß aller übrigen Güter geknüpft ist, unter welcher diese übrigen — unter denen Reichtum, Ehre, Familienglück im Vordergrunde stehen — erst ihren realen Wert erlangen: „in der Rechten hält die Weisheit langes Leben, in der Linken Reichtum und Ehre“ Spr. 3, 16. Aber nicht bloß als diese Voraussetzung ist das Leben gedacht, das der Weisheit winkt. Jene Güter kommen ja selbst an Wert der Weisheit nicht gleich (Spr. 3, 14f.; 8, 10f. 19; 16, 16); der Zweck würde also an Wert hinter dem Mittel zurückbleiben. Und die Weisheit selbst, wenn schon in erster Linie als Lebenskunst gedacht, hat doch auch eine Seite, wonach sie selbst Lebensinhalt ist, des Lebens wert und dem Leben Wert verleihend. Wenn es Spr. 4, 7 heißt: „der Weisheit Anfang ist: erwirb Weisheit“, so ist klar, daß an der ersten Stelle Chokhma als Ziel und Hexis, an der zweiten als Mittel und Dynamis gedacht ist. Das Leben vielmehr, mit dessen Gabe die thätige Bewährung der Weisheit gekrönt wird, ist der Genuß eines mit edleren Gütern erfüllten Daseins selbst. „Wer mich findet“, sagt die Weisheit Spr. 8, 35, „der findet Leben und erlangt Wohlgefallen von Jehova.“ Er hat in diesem Wohlgefallen innere Genüge und Sicherheit gegen alles, was ängstend das Leben verengen mag. Während der Unweise, von Gott ge-

löst, seinen Weg durch nächtliches Dunkel tappt, auch in der Fülle ohne innere Befriedigung und immer ungewiß, woher ihm der Fall drohe (4, 19; 10, 2. 24; 12, 20), ist das Leben des Weisen getroste Furchtlosigkeit 3, 23 f.; 10, 29; 14, 26. Auch unter widrigsten Umständen nimmt er, festhaltend an seinem Wege und rein an Händen, an Kraft zu; Hiob 17, 9. Vgl. auch Spr. 23, 17 f.; 24, 14 mit dem Revers 24, 19 f.; 11, 18. Zusammengefaßt wird der Lebensinhalt, welchen der Weltordner auf den Pfad des richtig Wandelnden legt, in dem Worte schālôm, d. h. Wohlbewahrtheit, ins Bewußtsein aufgenommenes Wohlsein, Wohlgefühl Spr. 3, 17. vgl. Jes. 32, 17. Ps. 37, 11. Bezeichnend aber für das Haften des Sinnes an der Wirklichkeit ist es, daß der Genuß am schönen Abglanz der Dinge, den die klassischen Völker aus der Kunst schöpften, in diesem Wohlgefühl des alttestamentlichen Lebensideals keine Stellung hat. Das ästhetische Moment fehlt nicht, aber auch dies ist nur vertreten im Wohlgefallen am wirklichen Menschen, an der durch die Weisheit veredelten Haltung und verklärten Anmut der Gestalt des Lebens selbst, welche dem Weisen mit der Huld Gottes auch die Neigung der Menschen erwirbt und so zum Schmuck des Lebens wird [1]) Spr. 3, 4. 22; 1, 9; 4, 9. Koh. 8, 1. Ein sonniges Alter, im Vollbesitz der geistigen Frische und Verfügung über den Weisheitsertrag des Lebens, behütet von der Huld Gottes, dem es getrost vertraut, getragen von der Ehrfurcht der Jugend und der liebenden Achtung der Männer, voll ruhiger Weisung für die Unerfahrenen und lindernden Wortes für die vom Leben Beschädigten [2]) — das ist das Idealziel der alttestamentlichen Lebensweisheit. Spr. 16, 31; 17, 6. Hiob 12, 12; 29, 18—25. Lev. 19, 31. —

In den Sprüchen selbst erhebt sich die Idee des Lebens nicht

---

1) Die Wendung *προκόπτειν σοφίᾳ καὶ ἡλικίᾳ καὶ χάριτι παρὰ θεῷ καὶ ἀνθρώποις* Luk. 2, 52 ist die denkbar präciseste Kompendiar-Zusammenfassung des Inhalts der Sprüche.

2) Der Ausdruck מַרְפֵּא Heilung, Linderung gehört zu den charakterbestimmenden Wendungen der Chokhmasprache. „Die Zunge des Weisen ist Heilung", Spr. 12, 18, vgl. 15, 4; 16, 24; 4, 22 (parallel חיים, Gegensatz 6, 15); 14, 30; 13, 17.

höher, als bis zu diesem Ideal einer durch die Regelung frommer Einsicht erworbenen, an den Gütern des irdischen Daseins sich erfreuenden Glückseligkeit. Die sehr wenigen Stellen, welche ein Leben über den Tod hinaus, ewiges Leben zum Ertrage der Weisheit zu rechnen scheinen, tragen den Beweis nicht. Betreffs 14, 32 hat bereits Öhler [1]) darauf aufmerksam gemacht, daß die Lesart der Septuaginta (בְּתֻמּוֹ statt בְּמוֹתוֹ) den Eindruck der größeren Ursprünglichkeit für sich hat; in 15, 24 ist das Fernbleiben vom Totenreich, das ein Kluger bei aufwärts strebendem Lebensgange im Auge behält, schon dem nächsten Wortsinn nach nicht die Auferstehung vom Tode oder die Überdauerung desselben, sondern wie 14, 27, vgl. Ps. 16, 10 die Bewahrung vor dem Tode, die Verlängerung des Lebens; vgl. Spr. 11, 4; 3, 17f. Die Weisheit, die auf dem Markt und an den Ecken der lärmenden Straßen ihre Stimme ertönen läßt Spr. 1, 20ff., hält ihre Mahnungen und Motive im Gebiet des sensus communis, der allen zugänglichen Beobachtungen, Erfahrungen, Zwecke und Schlüsse, welche die Gesamtheit eines vielbewegten Volkslebens zu durchdringen und in Erkenntnis und Willen auf ein höheres Niveau zu erheben imstande sind. Ein anderes ist's, wenn das bewegte Gemüt des Einzelnen mit Gott redet und die in innerlicher Stille und Versenkung vernommene Gegenrede ihn über sich hinaus, sein Empfinden in die Sphäre des Überweltlichen und Unendlichen erhebt. In den Aussagen des religiösen Gefühlslebens, wie sie uns in der Lyrik des Alten Testaments, vornehmlich in den Psalmen vorliegen, begegnen uns zwar vielfach dieselben Anschauungen und religiös-sittlichen Ge-

---

1) Bibl. Th. II, 290f. — Daß auch 12, 28 die unhebräischen Verbindungen אַל־מָוֶת (für „Unsterblichkeit") und דֶּרֶךְ נְתִיבָה „Pfadweg" im zweiten Gliede nicht ursprünglicher Text sein können, ist ohne weiteres einleuchtend. Die LXX übersetzen: *ὁδοὶ δὲ μνησικάκων εἰς θάνατον*; sie scheinen gelesen oder konjiciert zu haben: וְדַרְכֵי לְמֹרִים אֶל־מָוֶת. Am einfachsten scheint es, die hinter נתיב stehende Konsonantengruppe האל für verschoben zu halten und mit Ergänzung eines ausgefallenen ו vor נתיב zu stellen: וְדֶרֶךְ הָאֱוִל נְתִיב־מָוֶת: „aber der Weg des Thoren (vgl. V. 15) ist ein Todespfad" (vgl. 14, 12). Zur defektiven Schreibung אול vgl. 14, 9. Andere Versuche zur Heilung des Textes s. bei Nowack z. St.

wißheiten, in denen sich die didaktische Spruchdichtung bewegt — eine ganze Reihe von Psalmen wird man ohne weiteres der letzteren zurechnen können —; daneben aber auch sehr eigentümliche Vertiefungen des dort erreichten Lebensbegriffs. Nicht Vertiefungen der Spekulation über Gedankendinge: auch hier ist es Berührung und Erfahrung von Wirklichkeit, welche sich Ausdruck giebt, aber von der Wirklichkeit des Ewigen, welche in der Gewißheit des unmittelbaren Gefühls erlebt ist. Es handelt sich, wie wir es heute nennen würden, um die mystische Konzeption eines Lebensinhalts, der durch die innige Gemeinschaft mit Gott selbst gewonnen wird. In einfachster, fast noch unbehilflicher Form finden wir sie in dem Abendgebet Ps. 4 ausgedrückt, wo (V. 8) der Dichter, unter der Umgebung ängstlicher und unruhiger Schargenossen sich kräftig aufrichtend, die Empfindung einer Freude an Gott ausspricht, welche in Leid und Sorge ihn reicher macht als die höchste Freude der Leute draußen: „Du hast, o Gott, mir eine Freude ins Herz gegeben größer, als wenn jene in Fülle des Kornes und Mostes schwelgen." Freude vor dem Angesicht Gottes und Wonnen in seiner Rechten: dazu führt nach Ps. 16 der Pfad des Lebens den Sänger, der über Jehova hinaus kein Glück kennt, und durch seine Gnade vor dem Tode bewahrt bleibt V. 11, vgl. 2. 10. Jehova ist sein Teil V. 5: dasselbe Motiv, in dem der Stamm Levi den höheren Ersatz des versagten Landbesitzes erkennen soll (Num. 18, 20. Deut. 18, 2), in dem das in die Einsamkeit verstoßene Volk den Trost für den Verlust seines Landes findet (Klagel. 3, 24, vgl. V. 11), wird dem Sänger, der sich im Besitz freuen darf Ps. 16, 6, zum Bewußtsein eines seligen Gutes von höchstem Wert, von dem aus auch der Besitz selbst erst in das Licht richtiger Schätzung tritt. Ein Strom von Wonnen tränkt den Frommen, wenn er Jehova als den Quell des Lebens gefunden hat und nun getrost unter dem Schatten seiner Flügel traut Ps. 36, 8—10, vgl. 22, 27; 63, 6. Nach ihm, dem Quell lebendigen Wassers, dürstet die Seele des ins Elend Verbannten, wie der Hirsch sich nach frischem Wasser streckt Ps. 42, 2f., vgl. Jer. 2, 13; 17, 13.

Man sieht, auch nach der Innenseite des persönlichen Lebens gewandt kann sich jene Anschauung vom Alten Testament nicht be-

haupten, welche in demselben nur ein deistisches Gegenüber Gottes zur Welt, die leere Erhabenheit gegenüber dem von ihm geschiedenen und nur durch ihn geregelten Mechanismus des Weltlebens zu finden meint. Wie eine Immanenz Gottes im Kosmos, so kennt das Alte Testament auch eine Immanenz göttlichen Lebens in der höchsten Lebensenergie des Menschen. Er selbst, Jehova, will zum Odem des Rechts für den Regenten und zum Odem der Tapferkeit für die Verteidiger des Landes werden Jes. 28, 6; seine Fülle giebt in jenen Aussagen des frommen Gesanges dem Leben seinen spezifischen Wert [1]). In jüngeren Psalmen begegnet zu klarem Bewußtsein erhoben die Unterscheidung, zu welcher in den Weisheitssprüchen sich nur stellenweise Ansätze finden: die Unterscheidung dieses spezifisch wertvollen höheren Lebens von dem physischen, welches wenn auch mit allen denkbaren Gütern erfüllt, ohne diesen höchsten Inhalt doch wertlos bleibt. Der Dichter von Ps. 17 will die Sättigung, welche das Schauen des Angesichtes Gottes gewährt, nicht darangeben für das Glück der Leute, denen Gottes Güte den Bauch füllt und die zahlreichen Kindern ihren Überfluß hinterlassen, deren Teil am Leben aber doch nur „von der Welt ist“ V. 14f. [2]). Ähnlich Ps. 49, 19f. Psalm 63 weiß, daß Gottes Huld besser ist als solches Leben V. 4.

Nur erst von hier aus begreift sich jener Höhepunkt alttestamentlicher Frömmigkeit, der nicht aus der abstrakten Idee einer allgemeinen Unsterblichkeit, welche dem Alten Testament fremd ist, sondern aus der im Gemüt erfahrenen Lebensgemeinschaft mit Gott die innerliche Gewißheit schöpft, daß diese Gemeinschaft kraft der Unvergänglichkeit des göttlichen Lebens eine unzerstörbare sei.

---

1) Einen sehr mächtigen Ausdruck würde diese Immanenz des göttlichen Lebens im Frommen in der Stelle Deut. 30, 20 haben, wenn Oehler und Siegfried-Stade (s. v. חיים) recht hätten, dort zu übersetzen: „Er (Jehova) ist dein Leben.“ Aber die Neutralbeziehung des הוא auf die vorhergegangene Weisung, Gott lieb zu haben („lieb zu haben Jehova, deinen Gott, seiner Stimme zu gehorchen und an ihm zu hangen — denn das ist dein Leben“ ꝛc.) erweist sich schon durch den Zusatz „und die Länge deiner Tage“ als notwendig. Vgl. auch Dillmann z. St.

2) Vgl. Koh. 9, 9, sowie Olshausen und Riehm zu Ps. 17, 14.

„Immerdar bin ich mit dir, der du meine rechte Hand ergriffen; du wirst mich durch deinen Rat leiten und nachher in Herrlichkeit aufnehmen. Wen hab' ich im Himmel, und neben dir mag ich der Erde nicht. Ist vergangen mein Fleisch und mein Herz, so ist der Fels meines Herzens und mein Teil Gott auf ewig" Ps. 73, 23—26. Man hat angemerkt, daß im Zusammenhang dieser Stelle der Terminus, mit dem die moslemitische Mystik die Seelenvereinigung mit Gott bezeichnet, ziemlich identisch auch schon im Alten Testament begegne [1]). Viel mehr aber noch pulsiert im Ausdruck des Psalmisten jene warme Glut des Affekts, welche uns in der altprophetischen Auffassung von der Liebe Gottes begegnete. Er ist der entsprechende Reflex von Hoseas Auffassung der heißen Liebe Gottes (vgl. o. S. 706), der in den deuteronomischen Einschärfungen der Gegenliebe zu Gott wohl auch, aber in der Mäßigung chokhmatischer Denkweise begegnet. Hat doch auch jene glühende Redeweise Hoseas ihren Vorgang und Ausgangspunkt in der Psalmsprache Ps. 18, 2. Die Leidenschaft, so gewiß sie gerade auch in der Verbindung mit der Religion die übelsten Verzerrungen des Menschlichen hervorgetrieben, hat doch zugleich eine Seite, wonach sie von der höchsten Entfaltung menschlicher Lebensenergie nicht zu trennen ist [2]), und bildet, in die klare Reinheit des Affekts für den Heiligen und Liebenden hinaufgehoben, auch in der Religion ein Ferment der höchsten Leistungen der Menschheit.

Nicht nachzeitlich, sondern überzeitlich ist zunächst die Ewigkeit gedacht, welche in dichterischen Ahnungen und Ausblicken, wie Ps. 73, 24. 26 das Leben gewinnt. Durch seinen Anteil an Gott, seine Verknüpfung mit dem Leben Gottes ist es erhaben über den Tod. Auf diesen wird kaum reflektiert; er erscheint höchstens als der drohende Schrecken, vor dem das Leben durch göttliche Erlösung bewahrt bleibt Ps. 49, 17, vgl. V. 8 f. Hiob 33, 24, während die mit dem irdischen Leben ohne Gott Begnügten arm,

1) „kurb" (vgl. קרבת אלהים Ps. 73, 28) „gilt bei den Sufis als Ausdruck für die Annäherung an Gott durch Kontemplation, die endlich zur Intuition wird, wodurch der Mensch sich von allem außer Gott völlig abscheidet". Flügel, Zeitschr. d. D. Morgenl. Ges. XX, 33.

2) Vgl. Dühring, Der Wert des Lebens. 5. Aufl. S. 102 ff.

nackt und bloß hinab müssen Ps. 49, 11 ff. Es ist charakteristisch, wie auch zu dieser Anschauung eines unvergänglichen Lebens ohne Tod die Lehrbilder nicht fehlen, welche das Alte Testament den Volksüberlieferungen abgewonnen hat. Sowohl von Henoch wie von Elias wird mit Nachdruck erzählt, daß sie ohne Tod zu Gott entrückt seien [1]). Vergleiche die Wiederaufnahme des charakteristischen Ausdrucks לקח für diese Entrückung aus Gen. 5, 24 in Ps. 49, 16; 73, 24.

Aber gerade von dieser höchsten Steigerung der Lebensidee aus war es unvermeidlich, daß die vom Tode abgewandte religiöse Betrachtung den Gegner des Lebens schließlich selbst ins Auge fassen mußte. Die berühmte Stelle Hiob 19, 25 ff. wird man allerdings in diesen Zusammenhang nicht ziehen dürfen. So unzweifelhaft es ist, daß jede Exegese, welche ohne den Reflex auf eine den Tod überragende Existenz über sie hinwegschreiten zu können meint, ihrem Wortlaut Gewalt anthun muß, so deutlich leuchtet ein, daß die hier ausgesprochene Zuversicht ihre Wurzel nicht in der Gefühlsgewißheit von der Unauflöslichkeit des mit Gott geeinten Lebens hat: es wird ja vielmehr die Zerstörung desselben vorausgesetzt. Sie erwächst vielmehr dem Dichter auf dem Wege der Schlußfolgerung aus der Idee von der Unzerstörbarkeit des Rechts [2]). Eher kann man in der Stelle Ps. 17, 15 eine Aussage finden, welche die Gewißheit von der Unvergänglichkeit des Lebens mit Gott bis zu der Ahnung steigert, daß diese Unvergänglichkeit sich durch den Tod hindurch und über den Tod hinaus behaupten werde. Die Würdigung der Stelle hat in der Exegese von jeher unter der nahen Beziehung gelitten, in welcher man den Psalm auch innerlich zu dem benachbarten Ps. 16 setzen zu müssen glaubte. Ob man, wie die meisten älteren, beide als davidisch, oder ob man wie Ewald beide als gleich später Entstehung betrachtet: in beiden Fällen wird die

1) Ein merkwürdiges Gegenbild bietet die Wendung: „lebendig zur Unterwelt fahren“, welche, dem Sachsinn nach eine Steigerung der Todesschrecken, dem Wortsinn nach eine Fortdauer auch des gottverhaßten Lebens ohne Tod ausdrückt, Num. 16, 30. 33. Ps. 55, 16.

2) Vgl. meine Darlegung in dieser Zeitschrift 1886. S. 296 f.

Auffassung von 17, 15 durch 16, 10ff. beeinflußt, wo die Zuversicht der Erfahrung göttlicher Gnade in der Bewahrung nicht über den Tod hinaus, sondern vor dem Tode sich begrenzt. Aber jene enge Zusammenbindung von Ps. 16 und 17 läßt sich bei näherem Zusehen nicht aufrecht erhalten. Die beiden Psalmen bilden nach Grundstimmung und vorausgesetzter Situation einen scharfen Kontrast. Der Sänger von Psalm 16 steht in friedlichem und sicherem Besitz. Lieblich und schön liegt das ihm von Gott eingegebene Erbe vor seinen Augen V. 6. Durchs Land hin wohnen die Heiligen (die Volksmannen Israels Deut. 33, 3. Ps. 34, 10) und die Herrlichen, die Volkshäupter, über die er mit Wohlgefallen hinschaut, und denen er sein Bekenntnis als Weisung mitzuteilen in der Lage ist V. 2—4. Noch wohnt er nicht mit ihnen allein im Lande; es ist Versuchung da, sich an götzendienerischen Kulten opfernd und anrufend zu beteiligen V. 4. Aber Gewaltübung ist von dieser Seite nicht zu fürchten. In großem Seelenfrieden Jehova preisend, der sein Glück und sein Teil ist V. 2. 5, weiß er sich gesichert in dauernder Freude an den Segnungen dieses seines Gottes V. 7—11. Ruhe und kräftige Sicherheit atmet das Ganze [1]). Dagegen ist Ps. 17 voll von unruhiger Bewegung

1) Einzelne unter den Anklängen an unsern Psalm, welche Baethgen (im Psalmenkomm.) bei Jes. 40 ff. gefunden, wird man als einleuchtend anerkennen können, ohne dadurch auf Gleichzeitigkeit der Verfasser geführt zu werden. Die Homilieen des Deuterojesaja reflektieren ja doch so ziemlich alles, was an Strahlen inneren Lichtes von den Früheren dargeboten war. Die Differenz aber der Grundstimmung und der Situation, welche den Psalm auch von Jes. 40 ff. trennt, ist ebenso deutlich spürbar, wie gegenüber Ps. 17. Von dem Reflex auf Wiederbesiedlung eines verwüsteten Erbes, der Jes. 40 ff. durchzieht, ist in Ps. 16 keine Spur; der dem Propheten geläufige Psalmstil ist in seiner dithyrambischen und liturgischen Art von der einfältigen Kraft und persönlichen Haltung dieses Psalms aufs deutlichste unterschieden; die Annahme, daß im Psalm (V. 4) die palästinensischen Juden auf kultische Verirrungen der in Babel zurückgebliebenen Bezug nehmen, ist künstlich und unnatürlich. Wenn unter den V. 4 abgelehnten idololatrischen Gebräuchen Blutlibationen genannt werden, so ist von diesen *αἱμακουρίαις* (Welcker, Griech. Götterlehre I, 797) weder bei Deuterojesaja noch bei Hesekiel etwas zu finden; dagegen führt alles darauf, sie als Charakteristikum altkanaanitischen Götzendienstes zu denken. Vgl. R. Pietschmann, Gesch. d. Phönizier 198.

und Erregung. Unter aufgelösten Verhältnissen ist der Dichter geängstigt, so daß er den Rechtsschutz Gottes anrufen muß V. 1 f. 13. Nicht in der zuversichtlichen und freudigen Aussprache seines Glücks, sondern in erregter Beteuerung seiner Unschuld motiviert er seine Bitte V. 3 ff. Er und seine Genossen sind nicht Herren im Lande, sondern feindliche Unterdrücker verwüsten es V. 9 ff.; eine Gefahr, von diesen mit Götzendienst angesteckt zu werden, steht dem Dichter nicht vor Augen, wohl aber die Gefahr von ihnen zertreten zu werden. Dazu ist im eigenen Volke seine Gesinnung keineswegs die herrschende; er ist umgeben von ungöttlichen, am sinnlichen Wohlleben gesättigten Leuten V. 14 (vgl. oben S. 725). Kurz, so gewiß Ps. 16 in Stimmung und Ausdruck das Gepräge kraftvoller alter Zeit an sich trägt, so deutlich ist Ps. 17 aus den Nöten später Verfallszeit herausgeboren. Man könnte an jene Zeitlage denken, deren Spiegelung mit durchaus verwandten Zügen bei Habakuk (Kap. 1) entgegentritt, wenn nicht der zu Koheleth stimmende Gebrauch von חיים V. 14 — (wie verschieden von 16, 11!) — auf noch spätere Entstehung hinwiese. Das Verständnis von Ps. 17 wird also, unabhängig von Ps. 16, aus ihm selbst zu gewinnen sein. Dann aber nötigt der Gegensatz zu dem im Schlußgliede von 17, 14 vorausgesetzten Tode der „Weltmenschen", von denen der Tod nichts übrig läßt als Erbe und Erben, auch in V. 15 den Tod als Voraussetzung für die Hoffnung zu erkennen, welche der Sänger ausspricht. Der Gegensatz ist, wenn schon kürzer zusammengedrängt, dem in Ps. 49, 16 ff. ausgeführten durchaus ähnlich; aber über diesen hinausgehend erheischt er hier für das Erwachen V. 15 die Bedeutung eines Erwachens nicht aus alltäglichem, sondern aus dem Todesschlaf; vgl. Jer. 51, 39. Hiob 14, 12 [1]). Außergewöhnlich, wie diese Erwartung, ist auch die daran geknüpfte des Schauens der Gestalt Gottes. Diese Wen-

1) An der Stelle Ps. 139, 17 f., welche Klostermann (Untersuchungen zur alttestamentl. Theologie 1868, S. 53 ff.) unter den gleichen Gesichtspunkt stellt, ist der Sachverhalt wesentlich anders. Dagegen fällt für die Würdigung von Ps. 17, 15 der Umstand ins Gewicht, daß gerade in dem oben dargelegten spezifischen Sinn der terminus הקיץ in den prophetischen Anknüpfungen Jes. 26, 19. Dan. 12, 2 verwertet ist, vgl. unten.

dung in V. 15 b giebt dem parallel gestellten Schauen des Angesichts 15 a eine gegen 16, 11 wesentlich gesteigerte Bedeutung. In Ps. 16 ist die Sättigung an den Wonnen beim Angesicht Gottes, wie sonst ähnliche Verbindungen, Ausdruck für die selige Erfahrung der Huld Gottes [1]), die dem Frommen allezeit gegenwärtig sein kann. Von einem Schauen der Gestalt Gottes ist dort nicht die Rede, überhaupt in älterer Zeit — wenn wir von den prophetischen Visionen absehen — mit direkter Aussage nur bei Moses, und zwar so, daß es den übrigen Volksgenossen ausdrücklich abgesprochen wird. Num. 12, 8. Ex. 33, 20. 23; 34, 34 f. Deut. 4, 12. Man erkennt, daß, wenn anders die Stelle Ps. 17, 15 trotz ihrer Isolierung im Psalter als eine dichterische Ahnung des Wiederauflebens aus dem Tode aufgefaßt werden darf, die Zuversicht des Gottschauens bei Hiob 19, 27, wiewohl aus anderm Gedankengang entsprossen, für die Ausgestaltung der Erwartungen zukünftigen Lebens einschneidende Bedeutung gehabt hat [2]).

Mit unanfechtbarer Deutlichkeit aber ist die Wendung, welche von dem Gedanken der Unauflöslichkeit des Lebens in und mit Gott bis zu dem der Auferstehung aus dem Tode durch Gott fortschreitet, in einigen Ausblicken des prophetischen Geistes vollzogen worden. Hier hatte sie ihren Anknüpfungspunkt in der schon von Hosea eingeführten Bildanschauung, welche den politischen Untergang der Nation als einen von Gott verhängten Straftod darstellt, dem durch die erbarmende Treue Gottes die Wiederherstellung des Volkes als eine Wiederauferweckung gegenübertritt Hos. 6, 2. In großen Zügen ist dieser Gedanke von Hes. 37 ausgemalt. Von da aus vollzieht der Apokalyptiker, dessen Gesichte und Gebete die Kapitel 24—27 unsers Jesajabuchs füllen, den entscheidenden Schritt, nicht bloß für das Volk als Gesamtheit, sondern für die einzelnen Glieder desselben Wiederbelebung aus dem Tode zu erbitten und dieselbe mit freudiger Gewißheit anzukündigen, ja den Zukunftshoffnungen Israels die Hinwegnahme des Todes aus der Welt als einen neuen festen Zug

1) Vgl. H. Schultz, Bibl. Theol. 474.

2) Auch das יראה ישׂבע Jes. 53, 11 gehört in diesen Gedankenkreis.

einzufügen. Jes. 26, 19; 25, 7f. Auf dem heiligen Berge, dem Mittelpunkt des Heilsreiches, wird Jehova den Tod beseitigen; damit wird hier die Trauerhülle, welche über alle Völker gebreitet ist, hinweggethan, die Thränen abgewischt, die Schmach des Volkes Gottes entfernt sein (vgl. den Gegensatz 26, 14); nicht bloß die ferne Verstreuten und dort verloren gegangenen (27, 13) werden dem Volk wiedergegeben sein, sondern die Erde wird die Schatten zu neuem Leben gebären. Man sieht, es ist der altprophetische Rahmen der Reichsherrlichkeit Israels, in den sich der neue Zug hier noch genau und als ein wesentliches und ideegemäßes Komplement einfügt. Ihre letzte Erweiterung über diesen Rahmen hinaus hat die Vorstellung endlich durch die Kombination mit dem Gegensatz des ewigen Gerichts Jes. 66, 24 vollzogen. Mit dieser Kombination bildet der jüngste Apokalyptiker des Alten Testaments Dan. 12 den Abschluß der Entwickelung, der dem Ausgangspunkt Gen. 3, 22 entspricht. Nicht bloß die zur Teilnahme am Heil des Gottesreiches Berufenen werden auferstehen, sondern Gute und Böse in großer Menge. „Sie werden erwachen, die einen zu ewigem Leben, die andern zu Schmach und ewigem Grauen" Dan. 12, 2. Der ewig Lebende κατ᾽ ἐξοχὴν aber, dessen Gemeinschaft allein ewiges Leben verbürgen kann, ist auch hier Gott 12, 7. —

Der eudämonistische Charakter, der bei allem Reichtum und aller Energie der Ausgestaltung der alttestamentlichen Idee des Lebens anhaftet (vgl. oben S. 723), ist durch die mystische Wendung des Gedankens in den Psalmen verinnerlicht und vertieft, aber nicht aufgegeben; und die spärlichen Steigerungen desselben in den Ausgängen der Prophetie heben den Gesamteindruck nicht auf. Ob die Idee des Lebens mit der Regelung gottesfürchtiger Weisheit das thätige Leben des Volkes zur Leistung anspannt und zur Bescheidung mäßigt, ob sie im Gefühl und Genuß des Unendlichen als eines persönlichen Besitzes das höchste Empfinden des Frommen erfüllt und beflügelt, ob sie den prophetischen Geist über gegenwärtiges Volkselend mit Ausblicken herrlicher Zukunft hinweghebt: über das Glückseligkeitsgefühl kommt ihre Anwendung auf den Menschen auch in ihren höchsten Entfaltungen nicht hinaus. Den Abschlüssen der prophetischen Litteratur stellt der Abschluß der

Chokhmalitteratur, welche diese Anwendung mit der größten Kraft und Mannigfaltigkeit ausgebaut hat, im Koheleth eine Auffassung des Lebens zur Seite, der von allem Aufschwung nur ein recht intensives Nachklingen des eudämonistischen Grundtons übrig geblieben ist. Koh. 7, 12; 9, 7—9; 3, 13. 22; 8, 15; 11, 8f. So bietet auch auf diesem Punkt die neutestamentliche Offenbarung die übergeordnete Stufe weiterführender und wirklich abschließender Entwickelung, wenn sie den höchsten Inhalt des Lebens vom Verzicht erwartet. Nicht von dem schlechten Verzicht thatloser Gleichgültigkeit, sondern von dem höchsten Verzicht der liebenden Aufopferung. Wer sein Leben verliert, der wird es finden. Es ist ein sprechendes Augenblicksbild des Kontrastes, in welchen der diesem Verzicht widerstrebende Geist des Alten zum Neuen Testament sich stellte, um fortan als jüdischer von ihm geschieden zu bleiben, wenn unter dem Kreuz seine Träger sagen: Andern hat er geholfen, und kann sich selber nicht helfen. Das verstehn sie nicht. Das Sich-selberhelfen bleibt bei aller Kraft und Höhe der Gedanken der mitgehende Schatten an dem Lebensideal des Alten Testaments. Es ist die Kunst des Weisen, die Lebenskunst, der schließlich auch die Gottesfurcht selbst sich als Mittel einordnet. Das Andernhelfen aber, selbst um den Preis des eigenen Lebens und des Verzichts auf eigene Glückseligkeit, wie es am Kreuz sich selbst predigt, ist die höchste Stufe auch in der Idee des Lebens. Wie unter der höchsten Thatoffenbarung dieser Idee das religiöse Denken — namentlich bei Paulus und Johannes — auch den Begriff des Lebens über die alttestamentliche Gestalt hinausgehoben, mit höherem Inhalt erfüllt und zugleich den Weg gewiesen hat, durch eine nicht ins Leere starrende, sondern auf ewigen Realitäten fußende Spekulation über die Einseitigkeit einer bloß an der diesseitigen Wirklichkeit haftenden Fassung desselben hinauszukommen, das weiter zu verfolgen liegt über den Rahmen dieser Abhandlung hinaus.

3.

Die Stellung des Apostels Paulus zu seinem Volke.

Von

† Prof. D. A. H. Franke[1].

(Fortsetzung.)

II.

War es ein Beweis unvergleichlicher christlicher Energie, den uns der Heidenapostel darbot, indem wir ihn um Christi und seines Berufes willen seine ganze jüdische Vergangenheit preisgeben sahen, so behält doch das Bild, welches sich aus den im Bisherigen entwickelten Zügen zusammensetzt, für unser Empfinden etwas Unbefriedigendes, ja in Einzelheiten etwas Verletzendes. Es scheint uns ein Zuviel jener Energie oder richtiger eine falsche Richtung derselben vorzuliegen, wenn wir den Apostel in wiederholten Äußerungen jeden Zusammenhang mit seiner Nation, jede Empfindung von Solidarität mit derselben verleugnen sehen. Wir möchten es als ein Zeichen von Schwäche betrachten, wenn die allerdings in eigenartiger Weise dem Apostel widerfahrene unablässige Anfeindung seiner Volksgenossen auch ihn hie und da zu abschätzigen, wegwerfenden Äußerungen gegen sie hinreißt.

Zwar mit aller Energie müssen wir uns dagegen verwahren, wenn man wirklich auf Grund solcher Worte den Apostel in eine Reihe stellen wollte mit jenen Renegaten, wie sie seit der Seleuciden Tagen gerade die jüdische Nation gekannt hat. Sehen wir ihn nicht geradezu protestieren gegen jenes ἐπισπᾶσθαι, welches das nationale Kenn-

---

1) Vgl. 3. Heft, S. 421 ff.

zeichen der Beschneidung nachträglich aufzuheben bestimmt war (1 Kor. 7, 18 vgl. 1 Macc. 1, 16. Josephus, Altert. 12, 5, 1)? Proklamiert der Satz, daß jeder in den Umständen, in welchen ihn seine Berufung traf, beharren solle (1 Kor. 7, 20), nicht vielmehr generell auch ein Festhalten an der Gemeinschaft des nationalen Lebens, in welche die natürliche Geburt den Menschen gestellt, ehe die göttliche Berufung ihn einem höheren Zusammenhang einordnete, wenigstens soweit dieselbe nicht zum Hindernis des Vollzuges der christlichen Gemeinschaft werden konnte? Freilich lag eine solche Gefahr sowohl in der Ungebundenheit des heidnischen, wie eben auch in der Exklusivität des jüdischen Lebens vor, und ohne Zweifel hat deshalb Paulus nicht weniger oft gegen die letztere seine Stimme laut werden lassen müssen, wie wir ihn gegen jene Protest erheben sehen. Es mag so immerhin auch wahr sein, daß er in einzelnen Fällen eben mit Rücksicht auf die lokalen Verhältnisse der christlichen Gemeinde jüdisch-christlichen Eltern thatsächlich den Rat gab, die Beschneidung, welche doch nun einmal der Anlaß zu mancherlei Irrungen und Mißverständnissen werden konnte, bei ihren Kindern, die ohnehin des Herrn seien (1 Kor. 7, 14), nicht fortzusetzen (Apg. 21, 21); generell aber hat er eine solche Maxime, die allerdings ein definitives Fahrenlassen des Zusammenhangs mit der Nation vom Grundsatz erhoben hätte, schwerlich je proklamiert.

Es ist ferner zu beachten, daß, wenn Paulus die Gemeinschaft mit dem *Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα* (1 Kor. 10, 18), dem messiasmörderischen, prophetenhetzenden und die Gemeinde Gottes verfolgenden Judentum so entschieden abweist und verleugnet, er das nur thut, weil ihm die Erkenntnis des wahren *Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ* (Gal. 6, 16) aufgegangen, des wahren Verheißungssamens (Gal. 3, 16. 29; 4, 28), der geistlichen Kinder Abrahams (Gal. 3, 7; 4, 29; Röm. 9, 7 ff. u. s. w.). Was er aber diesem zuspricht, mußte er jenem absprechen. Und je entschiedener er sich zu dieser auf ganz anderer als nationaler Basis ruhenden Gemeinschaft rechnet, um so rücksichtsloser mußte er sich eben mit dem nationalen Judentum, welches dieser Gemeinschaft alles Recht absprach, auseinandersetzen.

Es hängt das alles damit zusammen, daß ja der Jude mit

seiner Nationalität nicht etwa bloß ein nationales Bewußtsein ererbt, wie dies bei jeder sich selbst respektierenden Nation ein Gemeinschaftsband aller ihrer Glieder bildet, sondern daß jenes Bewußtsein für ihn ohne weiteres auch die Grundlage seiner religiösen Orientierung bildet, daß er sich als Glied des Gottesvolks ohne weiteres auch als Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens und als Erben der Verheißung im Gegensatz zu den nur für das Gericht erschaffenen Heiden betrachtet. In aller dieser Hinsicht ist eben jüdisch-nationales Bewußtsein fast notwendig eine *πεποίθησις ἐν σαρκί* (Phil. 3, 4) und als solche mit christlichem Empfinden schlechterdings unvereinbar. Und wer wäre wohl mehr als der Apostel der Völker zum Kampfe gegen diesen Nationalismus berufen gewesen? Wie aber ließe sich ein solcher Kampf denken ohne tiefgreifende Verstimmung? Mußte doch der Apostel es sehen, wie dieses jüdische Bewußtsein selbst nach geschehenem Übertritte zum Christentum seiner theokratischen Prätensionen sich ebenso wenig zu begeben geneigt war, daß es fort und fort als ein Ferment der Zersetzung und Verhetzung durch die Gemeinden schlich und den Erfolg seiner gesegnetsten Arbeitstage zu vernichten drohte.

Jener Kampf mit dem fleischlichen Judentum aber, der des Apostels Wirken von Ort zu Ort begleitete, wie viel bot er doch, was zu Indignation und Erbitterung mehr als gerechten Anlaß darbot! Ja, wenn die Anfeindung der Synagoge wenigstens ein offener, ehrlicher Widerstand und Angriff gewesen wäre! Aber dem fanatischen Volke sind alle Mittel recht, die zum Zwecke führen könnten. Die Juden Korinths erscheinen vor Gallion nicht weniger römisch, wie dereinst die Hierarchen vor Pilatus. Bald wissen sie die heidnische Stadtobrigkeit, bald den Pöbel gegen Paulus aufzuregen. Selbst das Meer ist ihnen für einen Handstreich recht, wenn es gilt, den verhaßten Prediger samt dem reichen Kollektenertrag, den er zu Schiffe nach Jerusalem führen möchte, aufzugreifen (Apg. 20, 3). Und wie muß er jene *παρείσακτοι ψευδάδελφοι, οἵτινες παρεισῆλθον κατασκοπῆσαι τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν* (Gal. 2, 4) beurteilt haben, deren Haß ihm geradezu Gefahren des Lebens bereitete (2 Kor. 11, 26)? Waren sie doch seinen Worten nach nichts als jüdische Spione im christlichen Heer-

lager, übergetreten nur, um die Erfolge der paulinischen Mission durch Verknechtung der freien Heidenchristen unter das Gesetz dem jüdischen Wesen zuzuwenden, um sich dann der Ausbreitung der Gesetzesautorität zu rühmen (Gal. 6, 13).

Es ist an dieser Stelle auch zu erwägen, daß den Juden jener Zeit sein nationales Bewußtsein und Empfinden auch in Gegensatz stellte zu den gesetzlichen Verhältnissen, wie sie durch die Fremdherrschaft, insbesondere durch die der Römer, bestanden, ein Konflikt, der immerhin in Palästina am stärksten empfunden wurde, der jedoch das jüdische Bewußtsein allüberall beschäftigte. Jedem Juden, dem das eigene Volk als Gottes Volk erschien, in welchem derselbe mit dem Gesetze seine Herrschaft aufgerichtet, während das Weltreich ihm Edom, das Reich der Bösen, war, mußte jede Anerkennung oder gar Förderung der bestehenden politischen Ordnung, ja schon das Entrichten von Abgaben (Matth. 22, 17 ff.), wie eine Verleugnung Gottes erscheinen. Da waren die Zeloten nur die Konsequenten, wenn sie den Aufruhr als religiöse Pflicht predigten. Paulus aber proklamiert in ausdrücklicher Übereinstimmung mit Worten seines Herrn (vgl. Joh. 19, 11) den göttlichen Ursprung jeder menschlichen Rechtsordnung (Röm. 13, 1) und predigt dann einen Gehorsam nicht bloß aus Zwang, sondern um des Gewissens willen (V. 5). Widerstand gegen die Obrigkeit ist ihm Aufruhr gegen Gottes Ordnung (V. 2). Im Lohn, den sie dem Guten erteilt, im Gericht, das sie über ihn verhängt, ist sie ihm Gottes Dienerin (V. 4).

Es kann hier unerörtert bleiben, ob einer der Abschnitte des Römerbriefes, den der Apostel diesen Erörterungen widmet, speziell jüdischem Denken auch in der Christengemeinde entgegentritt. In jedem Falle ist ersichtlich, wie entschieden sich der Apostel auch in dieser Hinsicht zu dem jüdisch-nationalen Standpunkt in Gegensatz setzte. Dann aber gilt es hervorzuheben, wie groß und zukunftsreich die Gesichtspunkte sind, welche er der partikularistischen Auffassung seines Volkes entgegenstellt: Gesichtspunkte, die noch heute den Angelpunkt des protestantischen Gegensatzes gegen alle hierarchische Verkennung des göttlichen Rechtes menschlicher Ordnungen bilden. Es ist nicht eigentlich eine höhere Form des Patriotismus,

mit der der Apostel den Partikularismus des Juden überwindet, sondern es sind Gesichtspunkte, welche den Patrioten in jeder äußeren Lage aus falscher Befangenheit lösen und zu freudigem Wirken für das Gottesreich wie für das allgemeine Wohl frei machen können; Gesichtspunkte, die überall und immer gelten und mit deren Aufstellung der Apostel seiner Zeit um Jahrhunderte voraufgeeilt ist. Dabei ist freilich nicht zu vergessen, daß sich ihm das Providentielle des damaligen Weltzustandes erfahrungsgemäß herausgestellt hatte. Zu dem *πλήρωμα τοῦ χρόνου* (Gal. 4, 4) gehörte es auch, daß die politische Einheit der *οἰκουμένη* das Heil für alle auch zu allen gelangen ließ. Wie oft aber mag der Apostel, der im gegebenen Falle ja auch sein römisches Bürgerrecht geltend zu machen wußte, den Rechtsschutz der römischen Obrigkeit gegen jüdische Verfolgung genossen haben, bis er endlich von Prokuratoren, die sich nicht durch seine Freigebung mit dem Judentum verfeinden wollen, an das Urteil des Kaisers appelliert. Vor allem aber beweist die oben besprochene eschatologische Skizze 2 Thess. 2, welche Stellung er den jüdischen Revolutionsgelüsten gegenüber eingenommen hat.

Wollen wir aber zu einer vollkommen gerechten Würdigung der Stellungnahme des Paulus zu seiner Nation gelangen, so gilt es endlich darauf zurückzukommen, wie wenig doch der ganze Gegensatz, in welchen er mehr und mehr zu seinem Volk und dessen Art trat, imstande war, ihn in der Treue, mit welcher er seines Berufes auch an dem Judentum unter den Völkern von Stadt zu Stadt und von Land zu Land gewartet hat (vgl. oben zu Apg. 13, 32), irgend wankend zu machen. Kein Mißerfolg, kein Leiden läßt ihn ermüden, bis er endlich, als Gefangener noch, in der Synagoge zu Rom sich dieselbe Verwerfung Christi vollziehen sieht, welche Jerusalem schon so lange vollzogen. Er mag wohl selbst der Überzeugung gewesen sein, daß damit sein Beruf für das Judentum dauernd zum Abschluß gekommen sein werde. Denn die Synagoge Roms vertrat gewissermaßen das Judentum der Welt. Aber darum bleibt doch jene Ausdauer in seinem Berufe beneidenswert. Das ist nicht die Art des Renegaten.

Freilich sah diese nationale Arbeit sehr verschieden aus, je nach-

dem man sie von seinem, oder vom Standpunkte des offiziellen Judentums aus betrachtete. Für das letztere war seine Predigt von vornherein ein *ἀποστασίαν διδάσκειν* (Apg. 21, 21) und wurde dies immer mehr, je entschiedener Paulus auf Scheidung der gewonnenen von der Christum verwerfenden Volksgemeinde drang. Für Paulus aber war sein prinzipielles Anheben bei der Synagoge eine Konsequenz seiner Überzeugung von dem ersten Anrecht des Juden an das Evangelium, jenes *Ἰουδαίῳ πρῶτον* des Römerbriefes, welches seine ganze Berufsauffassung so durchgreifend charakterisiert. Während er somit für jüdisches Urteil der Störer des Gemeindefriedens in der ganzen Welt ist (*εὑρόντες τὸν ἄνδρα τοῦτον λοιμὸν καὶ κινοῦντα στάσεις πᾶσιν τοῖς Ἰουδαίοις τοῖς κατὰ τὴν οἰκουμένην* Apg. 24, 5), kann er selbst jede Anklage der Hierarchen mit einem *Ἰουδαίους οὐδὲν ἠδίκησα* (25, 10) beantworten. Hatte er ihnen doch nur das Evangelium Gottes ausrichten wollen, eine *δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι* (Röm. 1, 16); war es seine Schuld, daß sich dasselbe ihrem Unglauben gegenüber als *ὀσμὴ θανάτου εἰς θάνατον* (2 Kor. 2, 16) bewies?

Wenn wir es somit verstehen, wie es dem Apostel möglich war, ein gutes Gewissen auch den Juden gegenüber zu haben (1 Kor. 10, 32), so bleibt doch bei dem allen noch etwas in seiner Aussprache über dieselben, mit dem wir uns nicht aussöhnen. Wir würden freilich keinen Menschen der Weltgeschichte aufweisen können, der annähernd ebenso viel wie er von seinem Volke erlitten, und bei dem nicht auch hie und da wenigstens ähnliche Bitterkeit gegen dasselbe sich verriete, wie wir sie bei ihm wahrnahmen. Dazu war und blieb das, was er selbst zu leiden hatte, immer noch das Geringere gegenüber dem Widerspruch gegen Gott und dem Haß gegen seinen Gesalbten und dessen Gemeinde, von dem er die Nation beseelt sah. Aber so gewiß wir die religiöse Energie billigen, mit der wir Paulus alle irdischen Beziehungen seines Lebens seinem Berufe zum Opfer bringen sehen, so gerne sähen wir auch hierin ihn seine sittliche Überlegenheit dadurch dokumentieren, daß alles Gift seiner Gegner nie das Gefühl und den

Ausdruck der Gereiztheit und des Widerwillens bei ihm provoziert hätte, geschweige daß ihn das Empfinden stellenweise dahin führt, jede Art der Solidarität mit seiner Nation, ja jedes Mitleid mit derselben zu verleugnen.

Finden wir aber jene zarte Linie, die beides, den entschiedenen Gegensatz um Christi und des Berufes willen, und ein inniges persönliches Mitempfinden mit dem so tragischem Verhängnis in selbstverschuldeter Verblendung entgegeneilenden Volke bei einander bestehen läßt, beim Apostel nicht immer eingehalten, so besteht anderseits eine Reihe von Äußerungen, in denen sich sein nationales Empfinden, ja seine Solidarität mit seinem Volke um so rückhaltloser ausspricht — so rückhaltlos, daß wir vergebens versuchen würden, die in diesem Zusammenhange zu betrachtenden Äußerungen mit den im vorigen Abschnitte besprochenen auszugleichen oder in Einklang zu bringen.

Es ist eben der Apostel, wie die meisten Männer von gewaltiger Kraft des Empfindens, eine Natur, die wie überall, so ganz besonders hier, wo ihn sein Beruf zu seiner ganzen Vergangenheit in so schroffen Gegensatz gestellt hatte, mannigfache und tiefgreifende Gegensätze in sich trug. Und weil eben in diesem inneren Kampf und Widerstreit sich sein unvergleichlicher Berufseifer entfaltete, der ihn sich einmal an seine Volksgenossen wenden ließ, als ob alles nur auf deren Gewinnung ankäme, das andere Mal aber sich von ihnen ab und zu den Heiden kehren ließ, als ob das Judentum für das Evangelium schon nicht mehr vorhanden wäre, so finden wir ihn auch kaum bemüht, diese Gegensätze in sich auszugleichen, vielmehr bietet uns der gleiche Abschnitt seiner Schriften (man denke nur an Röm. 9—11), die widersprechendsten Äußerungen in rascher Folge.

Wie sich aus den hinterlassenen Briefen, sowie aus den Reden der Acta erkennen läßt, ist der Apostel nicht selten auf seine eigene nationale Herkunft und gesetzliche Vergangenheit zurückgekommen, und zwar aus sehr verschiedenartigen Anlässen. Den Galatern berichtet er von seiner *ἀναστροφή ποτε ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ* (1, 13), um den Gedanken an eine seiner Bekehrung vorausgegangene Beeinflussung durch die Verkündigung der Urapostel auszuschließen.

Im zweiten Korintherbrief sieht er sich genötigt, den eitlen Aposteln des Gesetzestums, die sich mit ihrer Nationalität brüsteten, mit eigenem Selbstruhm entgegenzutreten (11, 16ff.) und erklärt nun, nicht weniger als sie Hebräer, Israelit und Abrahams Sohn zu sein (V. 22). Im Philipperbrief erklärt er in ähnlicher Weise, auch hinsichtlich des Fleischeswesens zu haben, wessen er sich rühmen könne, ja mehr als irgendein anderer, sofern er *περιτομῇ ὀκταήμερος, ἐκ γένους Ἰσραήλ, φυλῆς Βενιαμίν, Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων, κατὰ νόμον Φαρισαῖος, κατὰ ζῆλος διώκων τὴν ἐκκλησίαν, κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ ἄμεμπτος* gewesen sei (3, 4ff.). Wohl erklärt er nachträglich, wie weit er das alles in Christo von sich geworfen. Und gewiß ist es ihm zeitlebens ein Stachel geblieben, daß eben sein Gesetzeseifer ihn zum Verfolger der Gemeinde gemacht (1 Tim. 1, 13ff.). Auch spricht er da, wo er die innere Unseligkeit des Gesetzesstandes begründet, die eigene Erfahrung dahin aus, als ob sie ihm nur Herzbrechen und Verzweiflung eingetragen (Röm. 7, 7ff.). Aber das ist wenigstens nicht sein ungeteiltes Empfinden gewesen. Mußte er die Gottwidrigkeit seines Innenlebens in der *ἐπιθυμία* erkennen, so gelang es ihm doch, im Wandel jeden Konflikt mit der *ἐντολή* zu vermeiden. Und daß ihm diese *δικαιοσύνη ἡ ἐν νόμῳ* dereinst ein *κέρδος* gewesen, sprechen die Worte Phil. 3, 7 ausdrücklich aus.

Daß er aber auch als Christ noch auf seine Herkunft Wert legt, beweist Röm. 11, 1: „auch ich bin Israelit, aus Abrahams Samen, vom Stamme Benjamin“. Natürlich nicht um etwas Besonderes für sich zu prätendieren, hebt er die Thatsache hervor, sondern weil sie ihm allein schon genügt, den Gedanken an eine Verstoßung der jüdischen Nationalität als solcher seitens Gottes abzuweisen. Zugleich scheint die Hervorhebung seiner Stammeszugehörigkeit ein gewisses Selbstbewußtsein zu verraten. Nicht jeder Israelit war imstande, über dieselbe Rechenschaft geben zu können. Ist es zufällig, daß in der Rede zu Antiochien Paulus das Königtum „Sauls, des Sohnes Davids, eines Mannes aus dem Stamme Benjamin“ als Vorbereitung des davidischen Königtums hervorhebt (Apg. 13, 21), oder empfindet er es wie einen ty-

pischen Vorgang im Blick darauf, daß nun ein vom Verfolger des Sohnes Davids zum Zeugen desselben berufener Benjaminit Saul dem Messias den Weg zu den Völkern eröffnet?

Auf keinen Fall hat es Paulus, so bestimmt er jeden Vorzug des Gesetzes-Volkes abweist (Röm. 3, 9), je im Leben verkannt, welchen Vorteil doch auch ihm und seinen Volksgenossen das gesetzliche Leben bereitete. Ward doch das Gesetz *παιδαγωγὸς ἡμῶν εἰς Χριστὸν* (Gal. 3, 24), und bedeutete doch das *φρουρεῖσθαι ὑπὸ νόμου* (V. 23) wirklich auch eine Bewahrung, kraft deren Paulus nach 2 Tim. 1, 3 Gott sogar *ἀπὸ προγόνων ἐν καθαρᾷ συνειδήσει* dient. Ja in seinen Worten an Petrus Gal. 2, 15: *ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί* spricht sich das volle Bewußtsein des Vorzugs der Zugehörigkeit zum Volke des Gesetzes so rückhaltlos aus, daß kein Kritiker dieselben in einem sonst angefochtenen Briefe je würde als paulinisch haben gelten lassen; scheinen sie doch dem sonst so mannigfach durchgeführten Satze, daß hier kein Unterschied sei (Röm. 3, 22), zu direkt zuwiderzulaufen.

Es ist ein ebenso natürlicher, wie unzweideutiger Erweis des in Rede stehenden Empfindens, daß Paulus, wo immer er in den Briefen an die Galater, Korinther und Römer Juden und Hellenen nebeneinanderstellt, der eigenen Nation an erster Stelle Erwähnung thut. Und an der einzigen Stelle seiner Briefe, wo wir vielmehr die Folge *Ἕλλην καὶ Ἰουδαῖος* finden, nämlich Kol. 3, 11, stellt doch wenigstens das folgende Glied: *περιτομὴ καὶ ἀκροβυστία* die sonst ausnahmslos eingehaltene Folge wieder her. So ist es denn auch nichts Auffallendes, wenn wir Paulus in den Acta sich vor dem Führer der römischen Kohorten ebenso als *ἄνθρωπος Ἰουδαῖος* bezeichnen sehen (21, 30), wie er sowohl dem Volke, wie den jüdischen Richtern gegenüber auf seine jüdische Vergangenheit beruft (Apg. 22, 3 ff.; 23, 6; 26, 4 ff.), unverkennbar auch zu dem Zweck, um deren Sympathieen für sich zu gewinnen. Hat er sich der Rechtsverletzung des Hohenpriesters gegenüber zu einem Drohwort hinreißen lassen, so ist er doch gleich auch wieder bereit, sich zu entschuldigen, so daß das Wort des Gesetzes: *ἄρχοντα τοῦ λαοῦ σου οὐκ ἐρεῖς κακῶς* auch für ihn verbindlich bleibt (Apg.

23, 5). Ja den Phärisäern gegenüber hebt er hervor, wie die Verkündigung, um derentwillen er sich zu verantworten hat, mit dem von ihnen stets festgehaltenen Satze der Erweckung der Toten stehe und falle (28, 6 vgl. 24, 15. 21; 26, 8), während er vor Agrippa als Gegenstand seiner Verantwortung die *ἐλπὶς τῆς εἰς τοὺς πατέρας ἡμῶν ἐπαγγελίας γενομένης ὑπὸ τοῦ Θεοῦ, εἰς ἣν τὸ δωδεκάφυλον ἡμῶν ἐν ἐκτενείᾳ νύκτα καὶ ἡμέραν λατρεῦον ἐλπίζει καταντῆσαι* (26, 6 f.) bezeichnet und die ganze Tragik seiner Lage dahin zusammenfaßt, daß er wegen solchen Glaubens verklagt werde von Juden!

Wirklich begegnet es uns in den Briefen des Apostels immer wieder, daß derselbe seine Zugehörigkeit zum jüdischen Volke in unzweideutiger Weise kundgiebt. Es ist dies insonderheit der Fall, wenn Paulus selbst überwiegend heidenchristlichen Gemeinden gegenüber sich mit den Nachkommen der Patriarchen durch ein ganz unbefangenes „Wir" zusammenschließt. Freilich ist an vielen Stellen das kommunikative *ἡμεῖς* eine crux interpretum, indem es nicht immer leicht ist, mit Sicherheit zu bestimmen, an wen der Redende im gegebenen Falle zugleich mit gedacht hat. Aber Röm. 4, 1 macht es doch schon die bessere Lesart *Ἀβραὰμ ὁ προπάτωρ ἡμῶν* evident, daß er nicht an Abraham als den Vater aller Gläubigen (so z. B. V. 16), sondern als den Ahnherrn des erwählten Volkes denkt, in das er somit sich selbst mit einbegreift. Dasselbe gilt von der Erwähnung Isaaks, „unseres Vaters" 9, 10; während 1 Kor. 10, 1 *οἱ πατέρες ἡμῶν* schon deshalb nicht der Gläubigen, sondern des israelitischen Volkes Väter sind, weil nicht von den gläubigen Patriarchen, sondern von dem wegen Unglaubens und Ungehorsams von Gott in der Wüste vernichteten Volk des Auszuges die Rede ist.

Mit jenem Festhalten an der gemeinschaftlichen Abkunft von den Vätern aber folgte Paulus nicht etwa nur dem Sprachgebrauche der Synagoge, die einen Patriarchen stets mit dem „unser Vater" auszuzeichnen pflegte, vielmehr ist ihm selbst dieser Zusammenhang mit diesem „heiligen" (Röm. 11, 16) Ursprung der Nation ebenso wichtig und teuer (9, 1 *ἐκ σπέρματος Ἀβραάμ*, 2 Kor. 11, 22), wie für die Nation von unveräußerlicher Bedeu-

tung (Röm. 9, 5; 11, 16. 28; 15, 8). Es bleibt dabei: die Väter gehören ihnen (9, 5).

Damit aber ist nach des Apostels Meinung keineswegs bloß die großartige, ja einzigartige Vergangenheit des jüdischen Volkes ausgesprochen und anerkannt, so viel es auch schon bedeutet, was er davon gelegentlich hervorhebt. Man beachte in dieser Hinsicht besonders die Ausführungen über den Wüstenzug 1 Kor. 10, 1 ff. Kein jüdischer Schriftgelehrter hätte von dem Wandel des Volkes unter der Wolke und durch das Meer eine bedeutungsvollere Auffassung haben können, als Paulus, wenn er darin die Taufe der Nation auf Moses vollzogen sieht, keiner die Mannaspende und das Wasser des Felsens mystischer betrachten, als wenn jener darin geistlichen Trank und geistliche Speise findet, vom Messias stammend, ein Vorbild dessen, was die Christen im Mahle des Herrn genießen.

Nein, die eigentliche Bedeutung aller dieser Thatsachen ruht in dem Erbe, welches dieselben dem Volke für alle Zeit verbürgen. Mag Paulus noch so oft und gerade im Römerbriefe am meisten den Nachweis der Gleichgültigkeit der Fleischesabstammung erbringen (vgl. sogleich 9, 6 ff.) und das ausschließliche und gleiche Anrecht aller Gläubigen an Abrahams Vaterschaft darthun: hier scheitert doch alles Räsonnement an der Evidenz, welche die offenkundige Thatsache nicht weniger für sein, wie für jedes nationale Bewußtsein hatte, und trotz der verschiedenartigen exegetischen Manipulationen, mit denen er den einfachen Sinn des *καὶ τῷ σπέρματί σου* seinem Lehrbegriff konform zu machen wußte (Gal. 3, 16), bleiben doch die wirklichen Nachkommen der Patriarchen *κατὰ τὴν ἐκλογὴν ἀγαπητοὶ διὰ τοὺς πατέρας* (Röm. 11, 28). So haben wir also zugleich ein doppeltes, widersprechendes Gottesurteil über sie: hier *ἀγαπητοί*, dort *θεῷ μὴ ἀρέσκοντες* (1 Thess. 2, 15). Wie sich aber von dem hier in Rede stehenden Gesichtspunkt aus eine ganz andere Betrachtung ihrer Bestimmung und ihres endlichen Geschicks ergeben muß, als die im ersten Teile unserer Darstellung entwickelte, liegt am Tage.

Wir möchten, um die in Rede stehende Erscheinung, um diesen Widerspruch in des Apostels Empfinden und Urteil zu verstehen,

nicht ohne weiteres und noch viel weniger ausschließlich an das naturam expellas furca, tamen usque recurret erinnern, vielmehr trauen wir der Kraft, die sich in Paulus wirksam erwies, auch das Vermögen vollauf zu, solche Rückfälle in die nationale Betrachtungsweise auszuschließen, wenn die in Rede stehende Erscheinung wirklich als ein solcher Rückfall zu betrachten wäre. Es hat aber dieselbe vielmehr ihre Ursache darin, daß die Betrachtung des Volkes von seinen Ursprüngen aus die spezifisch theokratische, schriftgemäße war, von der sich somit der Apostel nie ganz losmachen konnte, ohne daß sich ihm der Widerspruch der sein Wirken leitenden Auffassung der Dinge mit dem Schriftwort fühlbar gemacht hätte.

Wir sehen uns somit von der Beobachtung zweier beim Apostel nebeneinander hergehenden und einander durchkreuzenden Betrachtungsweisen auf einen verschiedenartigen Ursprung beider hingewiesen. Und so bestätigt es sich uns auch von hier aus wieder, daß es die eigene Erfahrung, das Bild, welches das Judenvolk der Gegenwart ihm darbot, war, auf Grund dessen er diese Anschauungen bildete, die für seine Berufsauffassung und Praxis maßgebend waren. So trefflich er aber auch diese an der Schrift zu orientieren und aus ihr zu begründen mußte: immer bestand und wirkte daneben noch die alte und unveräußerliche Auffassung fort, daß die Schrift ein Buch des Bundes und der Verheißung sei für „Abraham und seinen Samen ewiglich".

Wenn deshalb Paulus, nachdem er alle Ansprüche des fleischlichen Judentums auf eine Ausnahmestellung dem Gerichte Gottes gegenüber in nachdrücklichster Weise zunichte gemacht hat, ja mitten in einem Zusammenhange, der sogleich wieder auf diesen Nachweis zurücklenkt, die Frage aufwirft: *Τί οὖν τὸ περισσὸν τοῦ Ἰουδαίου, ἢ τίς ἡ ὠφέλεια τῆς περιτομῆς;* und eben diese Frage rund mit einem *πολὺ κατὰ πάντα τρόπον* beantwortet, so hebt er als das erste und wichtigste hervor: *ὅτι ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ* (Röm. 3, 1 f.). Es besagt das aber nicht nur, daß die Offenbarungsworte Gottes, wie sie in den heiligen Büchern des Alten Testaments vorliegen, zeitweilig in ausschließlichem Besitze und Verwahrung dieses einen Volkes ge-

wesen seien. Nein, die weitere Frage: *τί γὰρ, ὅτι ἠπίστησάν τινες; μὴ ἡ ἀπιστία αὐτῶν τὴν τοῦ θεοῦ καταργήσει;* sowie deren durch Schriftworte (Ps. 116, 11; 51, 6) gegebene Beantwortung (V. 4) beweist, daß Paulus in diesen *λόγια* Gottes eben die der Nation gegebenen Bundeszusagen und Weissagungsworte sieht, von deren Segnungen sich wohl einzelne unwürdige Glieder durch *ἀπιστία* ausschließen können, die aber als solche nicht auf des Volkes, sondern auf Gottes Treue ruhen und die somit der Nation unverbrüchlich verbleiben.

Wir haben es hier somit mit einer prinzipiell andersartigen Betrachtung der Dinge zu thun als der in den früheren Auseinandersetzungen obwaltenden. Und zwar erschöpft sich der Gegensatz nicht darin, daß dort die Gegenwart, hier die Anfänge des Volkes zum Ausgangspunkt der Beurteilung seiner Stellung gemacht werden, sondern daß jene von der Sünde Israels, diese von Gottes Erwählungs- und Bundesgnade ausgeht. Es kann uns nicht wundernehmen, beide Betrachtungsweisen sich gerade im Römerbriefe, jener großartigen Epopöe von Sünde und Gnade, mehrfach kreuzen zu sehen, anderseits aber mußte eben in diesem Briefe, der das „aus ihm, durch ihn und zu ihm" aller Dinge als höchsten Gesichtspunkt aller Geschichtsbetrachtung gewinnt, auch die Erwählung Gottes aller Untreue der Menschen gegenüber das allein ausschlaggebende Moment bleiben. Gilt es von der Heilsführung des Einzelnen, daß Erwählung und Berufung seine Bestimmung zur Herrlichkeit für alle Ewigkeit verbürgen (8, 30), so muß auch von dem erwählten Volke gelten, daß *ἀμεταμέλητα τὰ χαρίσματα καὶ ἡ κλῆσις τοῦ θεοῦ* (11, 29).

Dann aber ergiebt sich allerdings die Frage: was hat unter solcher Voraussetzung überhaupt das Volk der Wahl zu verlieren? Es kann sich ja nur um das Wie handeln, um die Art und Weise, in welcher sich die Heilsgedanken Gottes an ihm verwirklichen; das Daß steht außer Frage und läßt, wenn es in Erscheinung tritt, die Wunderweisheit der Gottesgedanken nur um so überwältigender zutage treten, je weniger die Wege Gottes zu seiner Verwirklichung die des gemeinen Verstandes gewesen sind (11, 33 ff.). Es kann somit auch nicht die Rede davon sein, daß die Erfüllung,

welche die Weissagung im Anbruche der messianischen Zeit schon gefunden hat, deren vollen Gehalt erschöpfte. Das ist am wenigsten die Meinung der Worte Röm. 15, 8, daß Christus ein Diener der Beschneidung geworden sei *ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ, εἰς τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων.* Vielmehr sagen die letzten Worte ausdrücklich, daß Paulus in dem verheißungsgemäßen Erscheinen des Messias im Volke der Beschneidung eine göttliche Bestätigung der Unverbrüchlichkeit der Abraham und seinem Samen gegebenen Zusagen erblickt, deren Erfüllung zugunsten der Nation also noch aussteht.

Von hier aus erkennt man auch leicht, welche Bedeutung für Paulus die Thatsache hat und behält, welche er Römer 9, 4 unter den Vorzügen und Privilegien des jüdischen Volkes an letzter, augenscheinlich höchster Stelle anführt, daß aus ihnen *ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα* sei. Man beachte die zeitlose Form der Aussage, die somit, wie das voraufgehende *ὧν οἱ πατέρες*, das Verhältnis einfach als ein dauerndes, für alle Folge bestehendes bezeichnet. Wohl weist auch hier der Ausdruck darauf hin, daß die Betrachtungsweise, nach welcher der Messias aus dem Judenvolke hervorgegangen, nicht die höchste, seinem Wesen adäquateste sei. Aber sie ist doch eine zu Recht bestehende, und hebt keineswegs ein bloß zufälliges Moment an ihm hervor. Ganz ebenso tritt ja schon Röm. 1, 3 das *τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα* neben das andere Moment, das der eigentlichen Wesensbestimmung des *υἱὸς τοῦ θεοῦ* in viel höhrem Maße dient, eben um das Evangelium Gottes als das durch die Propheten in heiligen Schriften vorherverkündete darzuthun (vgl. auch 2 Tim. 2, 8). Aber so ganz und glatt will sich das doch kaum ausgleichen mit der Aussage 2 Kor. 5, 16, daß ein *γινώσκειν κατὰ σάρκα Χριστόν* für den Apostel fortan überhaupt nicht mehr bestehe. Eben bei der in unserem Zusammenhang obwaltenden Betrachtungsweise der Geschichte unter dem Gesichtspunkte der göttlichen Vorausbestimmung gewann die nationale Zugehörigkeit des Messias zum jüdischen Volke immer aufs neue die Bedeutung einer Versiegelung von dessen eigener Bestimmung.

Überhaupt kann man sich durch einen Blick auf die lange Reihe

der dem jüdischen Volke zustehenden Bundesprivilegien, wie sie Röm. 9, 4 f. darbietet, überzeugen, daß es dem Apostel ernst war, wenn er 3, 2 auf die Frage nach dem Vorteile jüdischer Nationalität eine so volltönende, vielsagende Antwort giebt und den einzigen Punkt, den er ausführt, mit einem *πρῶτον μέν* einführt. Denn so viel in dem einen Punkte der Innehabung der Offenbarungen Gottes gegeben ist, so wenig ist doch damit ohne weiteres alles gesagt. Es beruht vielmehr jenes *πεπιστωμένον εἶναι τὰ λόγια τοῦ θεοῦ* auf einem Erwählungsverhältnisse, vermöge dessen die jüdische Nation vor anderen Gottes Eigentum im besonderen Sinne, der aber für Paulus die Zugehörigkeit Gottes zu allen Völkern in keiner Weise beeinträchtigt (3, 29), sein Volk ist (11, 1 f.). Diese Erwählung, in den Patriarchen vollzogen, ist und bleibt ihrem Samen verbürgt, der darum nach dem spezifischen Stammvater eben dieses einen Volkes den Ehrennamen Israel führt, der seine durch Abstammung vermittelte Zugehörigkeit zu Gott bekundet. Freilich, nicht ohne Restriktionen läßt der Apostel für die Leibesnachkommen Israels das Recht bestehen, Israel zu heißen: *οὐ γὰρ πάντες, ὅσοι ἐξ Ἰσραήλ, οὗτοι Ἰσραήλ* (9, 6). Dennoch aber gebraucht er gerade in dem in Betracht kommenden Zusammenhange den heiligen Bundesnamen Israel mit Vorliebe für die ganze Nation, ja selbst für den ausschlaggebenden Teil derselben im Unterschiede von den Wenigen, welche als *ἐκλογή* den Fortbestand der Heilsabsichten Gottes für sein Volk verbürgen (9, 27. 31; 10, 19. 21; 11, 1. 2. 7. 25. 26). Eben deshalb hier auch keine Restriktion, wie das *κατὰ σάρκα* 1 Kor. 10, 18.

Und eben in der in Rede stehenden Hauptstelle Röm. 9, 4 bezeichnet er ausdrücklich seine Brüder, seine Verwandten nach dem Fleisch, um deren Fall er trauert, an erster Stelle und ohne Einschränkung als Israeliten: *οἵτινές εἰσιν Ἰσραηλῖται.* So stellt er auch den Namen der Israeliten voran, wenn er 11, 1 sich selbst als Angehörigen des Bundesvolks bezeichnet. Und dasselbe, speziell die Voranfstellung dieser Bezeichnung, die Paulus nie für andere als geborene Juden gebraucht, selbst vor die Angabe des Abrahamidentums findet sich da, wo er seine Ansprüche mit denen

anderer mißt: Sie sind Israeliten? ich auch! sie sind Abrahams Same? ich auch (2 Kor. 11, 22).

Welch ein besonderes, ausnahmsweise nahes und inniges Verhältnis zu Gott aber jene Erwählung und Zueignung des Volkes für dessen Glieder bedeutete, sagt das zweite der Röm. 9, 4 aufgeführten Privilegien, das also für den Apostel auch in der Gegenwart noch unveräußerlich fortbesteht: die *υἱοθεσία*. Eben als seinen Sohn hatte sich Gott Israel zugeeignet: „Aus Ägypten berief ich meinen Sohn.“ Ja für seinen Erstgeborenen hatte er Israel erklärt und ihm als solchem die unverbrüchliche Liebe eines väterlichen Herzens verpfändet. Kraft dieses Verhältnisses wußten die Israeliten sich insgesamt als „Söhne des Höchsten“ und konnten zu Gott rufen: „Bist du doch unser Vater“, wenn sie sich selbst von Abraham vergessen glaubten. War doch selbst ihr Bruderverhältnis zu einander im tiefsten Grunde durch den Gedanken des einen himmlischen Vaters normiert: „Haben wir nicht alle einen Vater?“

Aber wie? Hat etwa Paulus ganz vergessen, daß doch das Gut der Kindschaft thatsächlich nur in Christo zu haben ist, bezeugt durch den Geist, in dem wir rufen: „Abba, Vater“? Befinden sich nicht alle, die unter dem Gesetze stehen, vielmehr im Zustande der Unfreiheit, unter den *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* (Gal. 4, 3) als den *ἐπίτροποι* und *οἰκονόμοι* (V. 2)? Freilich! aber das ist ja eben auch des Kindes Los, so lange es unmündig ist (V. 1). Bis zur Mündigwerdung also ist die *υἱοθεσία* gewissermaßen noch ein Verheißungsgut, und nur das ist unsrer Stelle eigentümlich, daß dieses Gut dem jüdischen Volke — freilich nicht mit Ausschluß anderer — eigen sein und bleiben soll trotz Fall und Widerstand der Gegenwart, um der Treue Gottes willen. So klagt ja Gott im Alten Testament schon viel über widerspenstige Kinder — die doch Kinder bleiben; und in diesem Zusammenhang verfolgt ja Paulus den Gesichtspunkt, daß Gottes Gnaden und Gaben unwiderruflich sind (Röm. 11, 29).

Dasselbe gilt weiter auch von der *δόξα*, die Gott Israel verliehen. Es ist dabei ohne Zweifel daran zu erinnern, daß die rabbinische Theologie den Begriff der Herrlichkeit Gottes neben

dem der Schechinah und fast gleichwertig mit diesem als eines der Offenbarungsmedien Gottes betrachtet, durch welche derselbe insonderheit seinem Volke sich nahe erweist. Spricht also die *υἱοθεσία* aus, wie nahe durch Gottes Begnadigung die Angehörigen der jüdischen Nation Gott treten dürften, so die *δόξα*, wie nahe wieder Gott selbst seinem Volke getreten, indem er seine Offenbarungsstätte in dessen Mitte bereitet, bei und unter ihm Wohnung gemacht, so daß nun das ganze Volk im höchsten Sinne Gottes Haus, ein heiliger Gottestempel heißen konnte.

Gewiß dachte sich Paulus die Art dieses Naheseins mannigfaltig. Teilt er doch z. B. nach 1 Kor. 10, 4 die auch sonst nachweisbare Idee, daß während der Wanderung durch die Wüste der wasserspendende Felsen dem Lager Israels gefolgt sei und daß dieser Fels kein natürlicher, sondern ein geistlicher, nämlich der Messias gewesen, in dem also Gott seinem Volke seine Nähe segenspendend bewies. Gewiß hat er deshalb auch nicht an der Realität des Wohnens der Schechinah im Heiligtum, an deren Thronen über der Kapporeth u. dgl. gezweifelt.

Zugleich aber erhellt, wie schwierig wieder der Ausgleich des Fortbestandes solcher Vorstellungen mit seinen sonstigen Anschauungen für den Apostel hätte sein müssen, wenn er sich eine solche Aufgabe je gestellt hätte. Fiel die Bundeslade in Feindes Hand, so klagte der Jude, daß Israels Herrlichkeit von ihm gewichen sei. Daher noch Ezechiel ihren Widereinzug fordert. Nach Jerusalems Zerstörung beschäftigt die Schule die Frage, wo nunmehr die Schechinah zu finden sei. Hat Paulus etwa wirklich festgehalten an solchen Ideen, auch nachdem er gelernt, Gott nur in Christo zu finden, der des Unsichtbaren Ebenbild sei, und seine Gegenwart in der Gemeinde, die sein Tempel, ja in jedem lebendigen Christen, dessen Leib durch den heiligen Geist zum Tempel Gottes geweiht werde?

Eins wenigstens scheint dafür zu sprechen: das Fortbestehen einer besonderen Reverenz seinerseits für den Tempel Jerusalems als den *ναὸς τοῦ θεοῦ*, wie er ihn ausdrücklich 2 Thess. 2, 4 bezeichnet. Selbst die Verwaltung des Tempeldienstes bleibt ihm wenigstens ein Vorbild für die Ordnungen der christlichen Ge-

meinde (1 Kor. 10, 18 vgl. 9, 13). Nach der Apostelgeschichte aber hat Paulus bis zuletzt nicht aufgehört, seine Zugehörigkeit zum Tempel zu bethätigen, indem er noch am Schluß seiner s. g. zweiten Reise beim Verlassen Europas sein Haar schor, in Ausführung eines Gelübdes, dessen Einlösung nach dem Folgenden der einzige Zweck seiner Landung in Cäsarea und seines Besuches in Jerusalem gewesen sein dürfte (18, 18ff.).

Von hier aus dürfte endlich auch der so vielfach angefochtene Bericht Act. 21, 23ff. zu beurteilen und glaubhaft zu befinden sein, wenigstens die Thatsache der Teilnahme des Apostels an der Ausführung eines Gelübdes mehrerer jüdischer Christen, die natürlich mit Darbringung eines Reinigungsopfers würde geschlossen worden sein, wenn sie nicht gewaltsam unterbrochen worden wäre. Es ist einer solchen Erzählung gegenüber eben nicht bloß danach zu fragen, wie sich solch ein Verhalten seinerseits mit den bekannten Grundanschauungen verträgt, welche ihn zum Apostel der Heiden machten, sondern es bliebe vor allem der Nachweis zu führen, daß diese letztern für sein ganzes Leben und Empfinden derart bestimmend wurden, daß sie eine Bethätigung israelitischer Religiosität thatsächlich ausschlossen.

Es ist ja kein Zweifel — die steten Proteste des Apostels gegen den Vorwurf der Unwahrhaftigkeit, gegen den des Ja und und Nein zu gleicher Zeit, gegen die selbstsüchtige Accommodation an seine jeweilige Umgebung beweisen es — daß sein Auftreten und Verhalten immer wieder wenigstens scheinbare Widersprüche dargeboten, und dadurch zu immer neuen Mißverständnissen und Mißdeutungen Anlaß geboten hat. Wie aber will man dann Protest erheben gegen eine Geschichtsdarstellung, welche, wie die der Acta, einfach beweist, daß man kein Recht hat, etwa aus den im Galaterbrief entwickelten Prinzipien des Apostels ein Lebensbild so zu sagen aus einem Guß zu konstruieren? Das alles sind nur Folgen jenes Mißverständnisses, nach welchem man den Apostel, ganz wie einen modernen Theologen immer nur zunächst als Vertreter einer bestimmten Theologie zu betrachten sich gewöhnt hat, statt in ihm den Mann zu sehen, der, durch unvermittelt wunderbares Eingreifen Gottes in sein Leben aus einem Christusfeind

zum Knechte Jesu Christi gemacht, von diesem mächtig ergriffen (Phil. 3, 12), nur von einem inneren Muß, dem er sich nicht widersetzen kann (1 Kor. 9, 16), zum Zeugenamt getrieben wird, wie ein Gefangener Gottes im Triumph von Land zu Land, von Stadt zu Stadt geführt (2 Kor. 2, 14). Endlich wolle man nicht vergessen, wie gerade der Tempel Jerusalems auch sonst seine Anziehungskraft für Gemüter bewies, die man nach ihren sonstigen Anschauungen für alles eher als für Verehrer des Tempels halten muß. Mit welcher Verehrung hat ihn ein Philo betreten, dem doch an sich jedes lokale Heiligtum den schlimmsten Abfall von der Reinheit der Gotteserkenntnis bedeutete!

Jene Vorzüge der *υἱοθεσία* und der *δόξα* aber wußte der Israelit seinem Volke durch die Bundesgemeinschaft vermittelt, zu der sich Gott seinen Vätern seit Abrahams Auszug in mannigfacher Weise durch besondere Bündnisse verbunden hatte. Diese Pluralität der *διαθῆκαι* hebt auch Paulus Röm. 9, 4 hervor, indem er rückhaltlos ausspricht, daß diese Bundesakte Gottes sowohl den Volksangehörigen Israels zugedacht sind, wie daß dieselben noch Geltung besitzen. Hier also nichts von der Erwägnng, daß die Bundesverheißung an Abraham eben nicht seine leibliche Nachkommenschaft betreffe (Gal. 3, 15 ff.); ebenso wenig eine Reflexion darauf, daß mit dem „neuen Bunde" in Jesu Blut (1 Kor. 11, 25) die alten Bundesverträge hinfällig geworden, ein Gedanke, dessen Unvollziehbarkeit für Paulus auch aus dem Grundsatz Gal. 3, 15 einleuchtet.

Die Pflichten des Bundesverhältnisses aber, das war wenigstens die jüdische, sich auf den feierlichen Abschluß des Gesetzesbundes am Sinai Exod. 24 stützende Auffassung, waren durch die am Sinai durch Moses Vermittelung vollzogene Gesetzgebung normiert. Diese feierliche *νομοθεσία* (Röm. 9, 5) war ja dem Juden der eigentliche Glanzpunkt in seiner nationalen Vergangenheit, dessen *δόξα*, in dem Glanzschein, der sich nach den Begegnungen Mosis mit Gott auf seinem Angesichte zeigte, sinnbildlich dargestellt, nach des Apostels sinniger Bemerkung 2 Kor. 3, 7 ff. die Kinder Israel immer noch geblendet erhält, daß sie die Herrlichkeit Gottes im Angesichte Jesu Christi, des Ebenbildes Gottes, nicht wahrnehmen.

Aber wenn selbst dort, wo Paulus die Herrlichkeit des Gesetzeswortes als verschwindend darstellt gegenüber der *διακονία* des neuen Bundes, doch auch das Amt des Gesetzes ihm ein *δεδοξασμένον* bleibt (V. 7 ff.), so ergiebt sich schon von da aus, wie fern es ihm an sich lag, das Gesetz in seiner göttlichen Herrlichkeit herabzusetzen.

Freilich führt er gerade im Römerbriefe es aus, daß auf dem Mißverständnis vom Zwecke des Gesetzes das ganze Verhängnis des Judentums beruht, welches auf Grund des Gesetzes seine Eigengerechtigkeit Gott gegenüber aufzurichten versuchte und so die von Gott bestimmte Rechtfertigungsordnung nicht erfaßt hat (10, 3). Aber während Paulus in der Korintherstelle für diesen Irrtum des Volks Moses mit verantwortlich macht, der durch Verhüllung seines Angesichtes das Aufhören des Herrlichkeitsglanzes der *διακονία τῆς κατακρίσεως καὶ τοῦ θανάτου* dem Volke verborgen (3, 13), während er ferner im Galaterbriefe das Gesetz nicht sowohl als Gottes Stiftung, sondern als Verordnung untergöttlicher Mächte, der Engel und der Weltelemente darstellt (Gal. 3, 19), welche den zur Freiheit bestimmten Erben zeitweilig in Botmäßigkeit zu halten hatten (4, 3), betont er im Römerbriefe durchweg, daß es eben der pneumatische Charakter des *νόμος τοῦ θεοῦ* gewesen, welcher dasselbe unfähig gemacht, dem Fortbestande der sarkischen Natur des Menschen gegenüber Gottes Willen durchzusetzen (7, 14 ff.). Also ist *ὁ μὲν νόμος ἅγιος, καὶ ἡ ἐντολὴ ἁγία καὶ δικαία καὶ ἀγαθή* (V. 12). Weit entfernt also davon, ein Verächter und Lästerer des Gesetzes zu sein (Apg. 21, 28), auch wenn er der falschen Meinung des Judaismus über die Bestimmung des Gesetzes in scharfer Weise entgegentreten muß, ist vielmehr Paulus von dessen Göttlichkeit überzeugt und sieht in der Gesetzgebung, welcher ja das jüdische Volk verdankt, daß es nicht wie die Heiden in Sünde lebt und webt (Gal. 2, 15), einen dauernden Vorzug desselben.

Es spricht für ein ungebrochenes israelitisches Empfinden, daß Paulus Röm. 9, 4 von der Gesetzgebung unmittelbar zu der *λατρεία*, dem Kultus, fortschreitet, wie derselbe durch die Gesetzgebung organisiert und im Tempel Jerusalems als der Stätte der

göttlichen Gnadengegenwart lokalisiert war. Wir wissen ja, welchen Wert der Jude darauf legte, den einzig legitimen Kultus Gottes zu besitzen (vgl. Joh. 4, 20 ff.), während ihm jede Anbetung an fremdem Altar ein Greuel und Abfall war. Dachte in diesem Stücke der Apostel so tolerant, daß er auch in heidnischen Altären ein Fragen der Völker nach Gott anerkannte (Apg. 17, 21 ff.), so bleibt doch auch ihm jeder heidnische Kult an sich ein Greuel (1 Kor. 10, 7. 14). Denn ἃ θύουσιν, δαιμονίοις θύουσιν καὶ οὐ θεῷ (V. 20). Und kaum erst haben wir den Zug, den auch der Heidenapostel fort und fort zum Heiligtum Jerusalems empfand, nachgewiesen.

So mag ihn denn auch in der Fremde oft noch etwas von dem Heimweh angekommen sein, welches die Sänger der Psalmen so oft nach den schönen Gottesdiensten im Hause des Herrn empfanden und in unvergleichliche Worte faßten. Er weiß ja freilich von der Erhabenheit der λογικὴ λατρεία des Christen (Röm. 12, 1), welche πνεύματι θεοῦ λατρεύει (Phil. 3, 3), indem er das spezifisch gottwohlgefällige Opfer darbringt: das lebendige und heilige Opfer seines Leibes; dem Gotte, der nicht Wohlgefallen hat an der Böcke und an der Kälber Blut. Und gewiß ist es nur ein Zufall, daß des Apostels Briefe nicht auch Stellen enthalten, in denen er die Idee des wahren Opfers im direkten Gegensatz zum Tempelkultus durchführt. Aber an unserer Stelle liegt alle derartige Kritik dem Gedanken des Apostels fern. Es bleibt dabei: unter allen Nationen hat nur die jüdische einen Gottesdienst, der direkt von Gott verordnet und darum ihm wohlgefällig wäre: ihnen gehört ἡ λατρεία.

Wenn endlich Paulus die Reihe der Privilegien der Israeliten mit dem Hinweis darauf schließt, daß ihrer auch die Verheißungen seien, so kann es uns nicht wunder nehmen, daß er an unsrer Stelle (9, 4) zuletzt nennt, was er 3, 1 als erstes und wichtigstes angeführt; er spricht, wie auch das Folgende mit dem Hinweis auf die Zugehörigkeit einerseits der Patriarchen, anderseits des geschichtlichen Messias an die Hand giebt, damit aus, daß die bevorzugte Stellung Israels nichts etwa nur der Vergangenheit angehörendes sei, nein, daß diesem Volk auch noch eine Zukunft verbürgt sei, ja

daß ihm die Zukunft gehöre. Gewiß erfüllt sich die Weissagung, daß Abrahams Same die Welt ererben werde (*τὸ κληρονόμον αὐτὸν εἶναι κόσμου* 4, 13), nach des Apostels Auffassung einmal in anderer Weise, als wie sich die Sache dem fleischlichen Sinne des Volkes darstellte: erfüllen aber wird sie sich gewiß. Man beachte endlich den Plural *αἱ ἐπαγγελίαι*. Es ist ein mannigfacher, unendlich reicher Besitz, der damit ungeschmälert und ungeteilt dem Samen Abrahams zuerkannt wird. Es gilt auch da in gewissem Sinne: *εἰ δὲ τέκνα, καὶ κληρονόμοι.*

Es liegt auf der Hand, daß in der besprochenen Reihe von Aussagen eins mit dem andern gegeben ist, alles miteinander aber sich unmittelbar aus dem einmal eingenommenen Standpunkt der Betrachtung ergiebt: *ὁ λαὸς τοῦ θεοῦ, ὃν προέγνω.* Es läßt sich ferner verstehen, daß in den Briefen des Apostels, in welchen sich vorwiegend sein Kampf mit Judentum und Judaismus abspiegelt, die mitten aus der Hitze des Gegensatzes heraus abgefaßt wurden und zum Teil selbst polemische Zwecke verfolgen, nicht diese, sondern die ja gleichfalls auch dem Römerbrief nicht fremde Betrachtungsweise vorwiegt, welche in des Judentums Widerspenstigkeit in Vergangenheit und Gegenwart, in seinem Fleischesstolze, seiner ungläubigen, nur auf sinnliche Erweise des göttlichen Wirkens gerichteten Art (1 Kor. 1, 22), seinem Christushaß und seiner Verfolgungswut die Ursachen des göttlichen Verwerfungsgerichtes aufweist.

Daß dagegen speziell der Römerbrief dem Apostel Veranlassung bot, die alte theokratische Auffassung wieder zum Rechte kommen zu lassen, liegt gewiß zum Teil an dem weniger aktuellen, nicht mit jedem Worte auf konkrete Gemeindeverhältnisse zielenden Charakter des Briefes, welcher einer umsichtigen, mehr theoretisch gehaltenen, besonders auf die biblischen Grundlagen des paulinischen Denkens zurückweisenden Darstellungsweise Gelegenheit bot. Daß aber gerade ein solcher Rückgang auf das Wort des alten Testaments, in dessen Geschichte, Gesetz und Weissagung das jüdische Volk doch nicht ohne Grund seine Erwählung und seine Bestimmung verbrieft sah, geeignet war, der in Rede stehenden Betrachtungsweise das Übergewicht über die sonst vorwaltende, wir möchten sagen, antijüdische

Auffassung des Paulus zu geben, wird niemand wunder nehmen, der das alte Testament je anders als in der Beleuchtung des christlichen Spiritualismus las.

Nun aber ist ohne alle Frage im Römerbriefe der Erörterung des Verhältnisses des Judentums zum messianischen Heile ein viel weitergehendes Interesse zugewandt, als eine rein theoretische Entwickelung des spezifischen Charakters des paulinischen Heidenevangeliums irgend erforderte. Dieses Interesse verrät sich für den, welcher lesen kann, gleich in den ersten Worten des Briefes; es beherrscht merklich die ganze Anlage der Beweisführung für das sola fide (Kap. 1—3), sowie den angeschlossenen Schriftbeweis aus Abrahams Geschichte (Kap. 4), um endlich in Kap. 9—11 in eingehender, direkter Besprechung der Lage und Aussichten Israels Ausdruck zu finden. Aber auch der paränetische Teil bewegt sich im gleichen Gleise, und zwar wieder vom ersten Worte an, dessen gegensätzliche Beziehung zur jüdischen *λατρεία* wir schon hervorhoben, wie wir denn auch schon darthaten, in welcher Beziehung die Ausführungen des 13. Kapitels zu jüdischer Denkweise stehen. Daß ferner bei Besprechung des Verhältnisses der Starken und der Schwachen in der Gemeinde Roms Paulus gleichfalls die verschiedene Stellung einerseits der Juden, anderseits der Heiden zum messianischen Heilsbesitz als obersten Gesichtspunkt verfolgt, beweist seine Schriftausführung 15, 7—12. Der Gesichtspunkt aber ist ganz ausgesprochen der des *Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι*, welcher von Anfang an die Ausführungen des ganzen Briefes bestimmt, ja es erscheinen hier die Heiden durchaus als nur neben „dem Volke Gottes", dem Gott nur erfüllte, wozu er ihm kraft der *ἐπαγγελίαι τῶν πατέρων* verbunden war, aus Gottes Barmherzigkeit zur Mitteilnahme am messianischen Heile berufen.

Denselben Gesichtspunkt aber verfolgt der Apostel, wenn er 15, 27 die freie Bereitschaft der neugewonnenen Heiden Mazedoniens und Achajas zur Unterstützung der „Heiligen" Jerusalems als ein pflichtmäßiges Handeln bezeichnet: *ὀφειλέται εἰσὶν αὐτῶν· εἰ γὰρ τοῖς πνευματικοῖς αὐτῶν ἐκοινώνησαν τὰ ἔθνη, ὀφείλουσιν καὶ ἐν τοῖς σαρκικοῖς λειτουργῆσαι αὐτοῖς.*

Da also ist wieder der Erstlingsbesitz der jüdischen Nation anerkannt, und zwar als ein dauernder. Sie haben den ursprünglichen Besitztitel in Händen; die Heiden stehen nur im Mitgenuß und haben infolge dessen die Verpflichtung, ihrerseits wieder den Erben der geistlichen Güter, an denen sie Anteil gewonnen, dienstbereit das Ihre zur Verfügung zu stellen.

Das alles aber ist nur noch viel entschiedener ausgesprochen in der Allegorie vom Ölbaum 11, 16 ff. Was aus heiliger Wurzel hervorwächst, ist heilig — mit diesem Argument schließt der Apostel ohne Weiteres aus der Erwählung der Patriarchen auf die Gottzugehörigkeit ihres ganzen Samens. Der heilige Stamm der nationalen Theokratie ist und bleibt ihm der edle Ölbaum, auf dem man stehen muß — es sei als natürlich angewachsenes Glied, als *κατὰ φύσιν κλάδος*, es sei als eingepfropfter Zweig — wenn man *συγκοινωνὸς τῆς ῥίζης τῆς πιότητος τῆς ἐλαίας* sein, an den Segnungen der Gotteszugehörigkeit und dem messianischen Erbe teilhaben will. Dann aber leuchtet von selbst der Vorzug der *κατὰ φύσιν κλάδοι* vor denen, die erst aus dem *κατὰ φύσιν* wilden Ölbaum ausgeschnitten und *παρὰ φύσιν* dem edlen eingeimpft wurden, ein. Freilich untersteht das Stehen oder Fallen beider nur der Frage des Glaubens oder Unglaubens, also den gleichen religiösen Bedingungen. Aber die einen sind, wenn sie glauben, an ihrem natürlichen Ort, die anderen haben eben auf Grund des Glaubens neben ihnen auf fremdem Standort Platz gefunden.

Es ist also nicht nur die Berücksichtigung der Frage nach der Stellung des Judentums an sich, deren eigentümliches Vorwalten in unserm Briefe unser Interesse erregt, sondern die spezifisch theokratische, nationale Haltung des Apostels in deren Erörterung. Zeigt sich dieselbe doch in großem und kleinem, bis hin zu jenem *προεχόμεθα* (3, 9), welches sein nationales Fühlen ebenso unverhüllt hervortreten läßt, wie die Anrede an die heidnischen Gläubigen Roms: *ὑμῖν λέγω τοῖς ἔθνεσιν* (11, 13). Und es wird stets ein nicht zu verachtendes Argument für die Zugehörigkeit des Grußabschnittes 16, 3 ff. zu unserem Briefe bilden, daß eben in diesem Paulus jüdische Christen als seine *συγγενεῖς* begrüßt

(V. 7. 11), wie er auch 16, 21 unter den Mitgrüßenden die *συγγενεῖς* besonders hervorhebt und 9, 3 die gesamten Volksgenossen als *οἱ ἀδελφοί μου, οἱ συγγενεῖς μου κατὰ σάρκα* bezeichnet. Fast noch inniger aber ist es bei aller Kürze, wenn wir ihn 11, 14 gerade Heiden gegenüber von seinem Volke als seinem Fleische (*μου ἡ σάρξ*) reden finden. *Οὐδεὶς γάρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν*, heißt es Eph. 5, 29.

Wo aber in aller paulinischen Litteratur fände sich ein ähnlicher — nicht Ausdruck, sondern Ausbruch des Gefühles innigster Teilnahme, ja bittersten Wehs und selbstvergessender Opferbereitschaft für sein Volk, wie eben im Römerbrief am Anfange des neunten Kapitels? Was wir an anderen Orten ganz vermißten, ja wovon wir das Gegenteil wahrzunehmen glaubten, tritt hier zutage in unvergleichlicher, unvermuteter Kraft und Fülle.

Wie angelegentlich ist alles! die Beteuerung vorweg: „Wahrheit sage ich in Christo, lüge nicht, indem mir mein Gewissen bei mir Zeugnis ablegt in heiligem Geiste." Dann der Ausdruck eines Kummers, den er schlechtweg als den großen, jedes andere Empfinden überwältigenden Schmerz seines Lebens bezeichnet. „Ich trage großen Kummer, und unaufhörlicher Jammer lastet auf meinem Herzen." Darum, statt nun einfach zu sagen, um wessenwillen er so zu leiden hat, spricht er gleich sein ganzes Empfinden selbst aus: „Denn ich wünschte mir selbst, verbannt zu sein von Christi Gemeinschaft zugunsten meiner Brüder, meiner Verwandten nach dem Fleische." Und nun folgt jene eben besprochene einzigartige Aufzählung der unverbrüchlichen Vorzüge Israels, die den Apostel im Blicke auf die Thatsache, daß doch die gegenwärtige Situation des Judentums zu allem eher als zu einem Preise seiner Vorzüge Anlaß gab, zu einer Theodicee Anlaß giebt: *οὐχ οἷον δὲ ὅτι ἐκπέπτωκεν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ.*

Kaum aber hat nach deren Durchführung Paulus noch einmal die Sachlage der Gegenwart ins Auge gefaßt (9, 30 ff.), als er wieder angelegentlich seine innigste Teilnahme am Wohl und Wehe seines Volkes bezeugt (10, 1) und das Recht zu solchem Empfinden damit begründet, daß sein Streben ein an sich lobenswertes, nur aus mangelndem Erkennen in der Richtung verfehltes sei (V. 2

vgl. 9, 11; 11, 7). So erscheint selbst ihr Ungehorsam doch nicht eigentlich als bewußte Gottwidrigkeit, also als Bundesbruch (V. 3), obwohl ihm ein irreligiöses Verhalten (ζητεῖν τὴν ἰδίαν δικαιοσύνην στῆσαι) und ein Nichtachten schon auf des Moses Zeugnis (V. 5) zugrunde liegt.

Endlich aber gilt es, noch einen Zug des eigentümlichen Bildes hervorzuheben, welches uns der Römerbrief nach dieser Seite darbietet, und durch welchen uns jenes vollständig zu werden scheint. Obwohl ihn der ihm bis dahin fremden Gemeinde gegenüber kein von dorther gekommener Angriff zur Verteidigung seines Heidenapostolates gereizt haben kann, sehen wir doch den Apostel mehrfach auf dessen Recht und auf den Anspruch zurückkommen, den er infolge des ihm gewordenen Amtes auch auf die römische Gemeinde habe (Kap. 1 u. 15, 14 ff.).

Aber auch dies sein Amt bringt er mit der Frage nach der Berufung der Juden in Beziehung. Wenn er 10, 13 ff. aus dem verheißungsgemäßen Satze, daß der messianische Herr von Juden und Griechen in aller Welt solle zur Errettung angerufen werden, den Satz ableitet, daß somit durch das ῥῆμα Christi (V. 17) auch eine universale ἀποστολή (V. 15) begründet sein müsse, da ohne solche eine universale ἀκοή nicht zu denken, so weiß er einerseits eine solche universale Evangeliumspredigt schon Jes. 52, 7 geweissagt, anderseits hebt er V. 16 ff. den speziellen Beruf der Träger derselben auch für Israel hervor, obwohl wieder auch schon Jesaias deren Klage über den Unglauben, dem ihr Zeugnis begegnete, ausgesprochen hat. Und wenn ihn 11, 11 ff. der Gedanke, daß der Fall der Juden die Berufung der Heiden zur Folge gehabt hat, wieder natürlich auch an seine Thätigkeit als Heidenapostel denken läßt, so richtet er doch über deren letzten Zweck gerade an die Adresse der Heidenchristen eine Erklärung, die ihn im Grunde als an der endlichen Gewinnung seiner Nation arbeitend erscheinen läßt.

Also immer wieder das gleiche Interesse für seine Nation. Wäre der Brief ein offenes, schriftstellerisches Manifest des Apostels gewesen, statt sich als Gemeindeschreiben zu geben, man könnte denken, daß seine Bestimmung die Überführung und Gewinnung des Judentums wäre. Aber dann würden wieder die im ersten Teile

unseres Aufsatzes behandelten Stellen, in denen doch Paulus dem ungläubigen und fleischessicheren Judentum mit einer selbst bei ihm überraschenden und mit der sonstigen nationalen Haltung des Briefes doppelt scharf kontrastierenden Schärfe entgegentritt, als entschieden zweckwidrig erscheinen; wären sie doch durchaus geeignet, jeden Erfolg des Briefes in Frage zu stellen und vielmehr statt Gewinnung Erbitterung des Judentums zuwege zu bringen.

So wie der Brief vorliegt, in seiner von allen an heidenchristliche, von Paulus selbst gegründete Gemeinden gerichteten Briefen sich unterscheidenden Art kann derselbe nur als an eine Gemeinde gerichtet verstanden werden, welche im wesentlichen auf nationaljüdischem Boden stand, so freien Anschluß sie auch den ursprünglich heidnischen Elementen einfach auf Grund des Bekenntnisses vom Messias in der Taufe gewährt haben mochte, so daß diese hier und da geradezu in Außerachtlassung der Rücksichten auf jüdisches Empfinden ihre Stärke im Glauben beweisen zu können vermeinen mochten. Und wenn einerseits an der Entstehung dieser Gemeinde aus dem Schoße der Synagoge nicht gezweifelt werden kann, wenn wir anderseits die in der Grußliste genannten Personen, Aquila und Priszilla voran, deren Rückkehr von Ephesus nach Rom [1]) Paulus selbst mit veranlaßt haben mochte, eben um in der wichtigsten Gemeinde der Zukunft Fuß zu fassen, noch ehe er sebst mit ihr in direkte Verbindung trat oder gar bei ihr eintraf, in derselben voraussetzen dürfen, so liegt es ohne Zweifel am nächsten, sich ein solches Bild von dieser Gemeinde zu machen.

Daß eine Christengemeinde der Welthauptstadt einen ökumenischen Zug empfand und somit auch dem universalen Evangelium des Paulus Sympathieen entgegentrug, was die Haltung des ganzen Briefes und manche ausdrückliche Zeugnisse voraussetzen (1, 8; 16, 17), ist ebenso natürlich, als daß gerade hier die Bedenken,

---

1) Daß dieselben 2 Tim. 4, 19 wieder in Ephesus erscheinen, macht auch bei der Annahme der Zuverlässigkeit dieser Stelle keine weitere Schwierigkeit. Schon ihr Weg nach Ephesus Apg. 18, 18 f. scheint keinen anderen Zweck gehabt zu haben, als daselbst dem Evangelium zu dienen in Erwartung des vom Apostel in Aussicht genommenen dortigen Wirkens.

welche sich für die Zukunft des Judentums in der messianischen Gemeinde aus den Fortschritten der Heidenbekehrung ergaben, von national gerichteten Gemütern doppelt schwer empfunden wurden. Da war allerdings ein rückhaltloser Anschluß an Paulus und sein Werk nur zu erhoffen, wenn es diesem gelang, sein Evangelium als schriftgemäß, seine Gesinnung als trotz alles entgegenstehenden Scheines und Vorwurfs (beachte die Versicherungen 9, 1) treunational und seine Ziele als echt theokratisch und in der Gewinnung seiner Nation gipfelnd darzustellen.

Aber wie? — haben wir nicht dann im Römerbriefe den klarsten Beweis des dem Apostel so oft vorgeworfenen *ἀνθρώποις ἀρέσκειν* vor uns? — Nun, es wird in jedem Falle auch vom Römerbriefe gelten, was Paulus von seinem Wirken überhaupt sagt, daß er dem Empfinden der Menschen, mit denen er es zu thun habe, so weit entgegenkomme, als es sich im Blick auf Gott mit einem reinen Gewissen vereinigen lasse: *εἰδότες τὸν φόβον τοῦ κυρίου ἀνθρώπους πείθομεν, θεῷ δὲ πεφανερώμεθα* (2 Kor. 5, 11). Jedenfalls wäre es ein Unerhörtes, den Apostel einer Äußerung wie Röm. 9, 1 ff. gegenüber bewußter Lüge oder auch nur der Selbsttäuschung zu zeihen. Ist ein Versuch, solche und ähnliche Empfindungsäußerungen mit früher erhobenen anderer Art auszugleichen, aussichtslos, so ist doch die Erklärung solcher Erscheinung leichter als die der Thatsache, daß auch die Anschauungen, die Paulus von verschiedenem Gesichtspunkte aus über Lage und Zukunft des Judentums entwickelt, verschiedene sind. Ja, je genauer, je gewissenhafter Worte wie Röm. 9, 1 ff. genommen werden, um so leichter erklärt sich die Schärfe, mit der der Apostel gelegentlich — und in unserem Briefe nicht am wenigsten — auf das ungläubige Judentum ausfällt. Je tiefer, schmerzlicher das Empfinden des Apostels dem Fall seines Volkes gegenüber war, um so besser begreift sich die Empfindlichkeit, mit welcher er gelegentlich, aber doch nur dann, wenn die Wunde, an der sein Herz beständig leidet, aufs neue aufgerissen worden, gegen dessen Verkehrtheit ausfällt. Wird ihm dagegen — es war gewiß selten der Fall — die Gelegenheit, wie hier im Römerbriefe einmal einem national gerichteten Kreise gegenüber sich auszusprechen,

den er doch zugleich nicht nur als messiasgläubig, sondern auch seinen universalen Bestrebungen zugänglich findet, da ergießt sich auch sein nationales Empfinden, wie ein lang verhaltener Strom, frei und stark, aber auch rein von jeder unlauteren Beimischung.

So bieten uns denn die in Rede stehenden Äußerungen endlich auch die letzte, entscheidende Antwort gegen den Verdacht, daß Paulus je bis in die Tiefen seines Empfindens sich seiner Nation entfremdet habe, ja ihr Widersacher geworden sei. Wie ein solcher Vorwurf ihm schon zu Lebzeiten gemacht werden konnte, liegt angesichts der im ersten Abschnitte erörterten Aussagen auf der Hand. Aber diese gelegentlichen Äußerungen geben uns, wie uns nunmehr klar geworden, weniger seine innerste Stellung, als vielmehr den Ausdruck augenblicklicher, freilich tiefgehender Verstimmung, ja einer Gereiztheit, wie sie solchen Anfechtungen gegenüber, wie sie Paulus täglich aufs neue erfuhr, auch bei einem Apostel nichts Verwunderliches hat.

Wir aber blicken gerade durch die Aufdeckung zweier so entgegengesetzter Strömungen in der Seele des Apostels hinein in Gegensätze seines Denkens und Empfindens, die sich in seinem Herzen den Platz streitig machten, wie sie spannender, angreifender, aufreibender nicht gedacht werden können. Vergegenwärtigen wir uns nur einmal das Bild, welches wir von seinem Verhältnisse zu seiner Nation im Bisherigen gewonnen. Mitten aus dem Verfolgungswahn, in welchem er sich selbst zum Organ des Christushasses der Hierarchie hergegeben, durch das *ῥῆμα Χριστοῦ* (Röm. 10, 17) zum Zeugen berufen, sieht er sich hinausgewiesen über die Grenzen des heiligen Landes, hinaus in die weite Welt. Und so trägt er die Messiasverkündigung hinaus von Synagoge zu Synagoge, um im großen und ganzen überall die gleiche traurige Erfahrung zu machen von jüdischer Unbußfertigkeit und Verstocktheit, während sich allüberall um seine Predigt eine gläubige Schar von Heiden sammelt. Statt somit die Volksgenossen unter den Völkern sich um das Panier des Messias scharen zu sehen, ergiebt sich als Erfolg seiner Mission die Entstehung einer immer umfangreicheren Heidenkirche, in welche sich immer mehr der Schwerpunkt der messianischen Gemeinde verlegt. Aber indem eben diese

Thatsache des Erfolges der Messiaspredigt unter Nichtjuden den Haß und die Erbitterung der Nation aufs äußerste steigert, wird unter den Erfahrungen seines Berufs auch die Verkündigung des Apostels immer entschiedener universalistisch und gesetzesfrei. Dadurch aber wird dieselbe für das Judentum zum immer unerträglicheren Ärgernis und so geradezu zu einem Hindernis ihrer Gewinnung für das Christentum, das sie in seiner gesetzlichen und nationalen Form noch eher zu würdigen vermocht hätten. Darum auch wohl vor allem der Todeshaß, mit dem ihn selbst Bekenner des Namens Jesu verfolgten, denen die Festhaltung der Gemeinschaft mit ihrem Volk über alles ging. Mußte man doch in Paulus und seinem Wirken das schlimmste Hindernis der Gewinnung des erstberufenen Volkes erblicken.

Konnte aber wohl Paulus sich selbst ähnlichen Gedanken verschließen? Und konnte ihn, wenn er immer und immer wieder erfahren mußte, daß seine Predigt im großen und ganzen nur die Verstockung Israels besiegelte, die Erkenntnis ausreichenden Trost gewähren, daß ja schon die Propheten der messianischen Verkündigung solch tragischen Erfolg zuvor verkündigt hatten (Röm. 11, 16. 21. Apg. 28, 25 ff.)?

Es giebt Berufskonflikte, die einfach unerträglich sind. Der schrecklichste, den wir uns zu denken vermögen, ist der, wenn ein Mann im Dienste höherer Interessen seines Volkes Feind zu sein, demselben zu schaden wenigstens scheinen muß. Nie aber in aller Geschichte ist dieser Konflikt so furchtbar erlebt und unter so erdrückenden Umständen erfahren, wie von Paulus. Denn welcher Patriotismus könnte dem gleichen, der einem jeden echten Israeliten eignete, dem die Zugehörigkeit zu seinem Volk nicht etwa als ein mehr oder weniger zufälliges Moment seiner Existenz, sondern sein Ein und Alles war, das ihn von aller Welt unterschied und allein ihm auch seine Zugehörigkeit zu Gott verbürgte. Hat es aber je einen Juden gegeben, in welchem sich solches Empfinden verkörperte, so in dem Israeliten, dem Hebräer reinen Blutes, dem Pharisäer Paulus. Und hatte und erfüllte er in unvergleichlichem Opfermut die Pflicht, dies Empfinden im Dienste seines Berufs zu verleugnen bis aufs äußerste, so daß sich in einer Fülle seiner

Äußerungen ein Festhalten an den alten Beziehungen seines Lebens gar nicht erkennen läßt, so hatte doch dasselbe auch eine biblische, theokratische Grundlage, die ihm heilig sein mußte und heilig war und blieb. Eben darum aber der Schmerz, mit seiner Predigt das Gericht heraufbeschwören zu müssen über das Volk, welches doch das Volk der Wahl und das Volk Gottes und das des Messias und das eigene war, ein Schmerz, dessen Unergründlichkeit sich nur messen läßt an der Unermeßlichkeit des Preises, den Paulus einzusetzen bereit ist dafür, daß seine Ursache möchte beseitigt werden (Röm. 9, 1 ff.).

Wir müssen fragen, ob es denkbar gewesen, daß der Apostel mit Kraft und Freiheit solchem Berufe gelebt und gedient, wenn ihn nicht Gott einen Blick thun ließ, welcher die Spannung, welche seinen Zustand unerträglich machte, einigermaßen hob und ihm vor allem sein eigenes Wirken zur Bekehrung der Heiden in einem anderen Lichte erscheinen ließ als in dem, daß dasselbe das eigene Volk vom Genusse des messianischen Heiles thatsächlich und scheinbar definitiv ausschloß.

Eine solche Lösung lag aber keineswegs schon in der Erwägung, daß die Erwählungsthat Gottes auch des Volkes Zukunft verbürge, indem Gottes Gnaden unwiderrufliche, ewig währende, auch von menschlicher Untreue nicht abhängige seien. Vielmehr hätte eben diese Erwägung den Apostel geradezu verwirren, unsicher machen können. Denn wenn der Apostel mit der messianischen Predigt von den Juden zu den Heiden überhaupt nur dann überzugehen sich berechtigt glaubte, nachdem das erstberufene Volk seine Berufung und damit allen Anspruch an das Heil Gottes verscherzt, so mußte von hier aus zweifelhaft erscheinen, ob ein solcher Übergang überhaupt berechtigt sei. Blieb die Prärogative der jüdischen Nation kraft der Erwählung Gottes bestehen, ganz unabhängig von deren eigenem Verhalten, so war von verwirktem Besitz und Anspruch nicht die Rede und alles illegitim, was den Besitzstand der Nation irgend in Frage zu stellen geeignet war. Es galt dann, immer wieder bei den Juden anzuklopfen und abzuwarten, was zuletzt Gott zur Verwirklichung seiner Absichten zum Preise seines Namens und zu seines Volkes Israels Herrlichkeit thun würde. So mögen viele

gedacht haben zu jener Zeit; für Paulus war eine derartige Auffassung einfach berufswidrig. Das Bewußtsein von seiner Sendung ruhte auf zu festen Grundlagen, um einer Erschütterung von hier aus fähig zu sein.

Also galt es, beide in scheinbarem Widerstreit liegenden Betrachtungsweisen zu vereinigen, die Thatsache des Ungehorsams des Volkes und der Folgen desselben für dasselbe selbst, wie für die Heidenwelt festzuhalten, weil eben auf ihr das Recht der paulinischen Mission beruhte, und zugleich die Erkenntnis zu gewinnen, wie auch diese Gerichte und Wunderwege Gottes in der Gegenwart der endlichen Verwirklichung der Heils- und Herrlichkeitsabsichten Gottes mit seinem Volke dienten.

Und diese Erkenntnis ging dem Apostel auf. Er selbst betrachtet dieselben als ein *μυστήριον* (Röm. 11, 23), als ein aller menschlichen Enträtselung unzugängliches und damit alles eigene Vernünfteln ausschließendes (*ἵνα μὴ ἦτε παρ᾽ ἑαυτοῖς φρόνιμοι*) Moment des göttlichen Heilsrates, in welchem er selbst anbetend, bewundernd und lobpreisend die unergründliche Tiefe des Reichtums sowohl der Weisheit, wie der Erkenntnis Gottes erblickt (V. 33 ff.). Er ist sich also auch bewußt, daß nur Gottes Geist ihm enthüllt haben kann, was in dieser Hinsicht Gottes Gedanken seien (1 Kor. 2, 10 ff.). Er hat durch Offenbarung, was er in dieser Hinsicht überhaupt hat und weiß. Es ist darum nicht gesagt, daß diese Offenbarung eine unvermittelte gewesen wäre. Vielmehr ist, was Paulus Röm. 11 als das lösende Wort darbietet, doch im Grunde nur eine Erkenntnis, die sich aus der Anwendung des Wortes Deut. 32, 21: *ἐγὼ παραζηλώσω ὑμᾶς ἐπ᾽ οὐκ ἔθνει, ἐπ᾽ ἔθνει ἀσυνέτῳ παροργιῶ ὑμᾶς* (Röm. 10, 19) auf das in Rede stehende Problem ergab.

Da war es ja ausgesprochen, daß die messianische Zeit nicht ohne weiteres eine zur Annahme des messianischen Heiles bereite Nation finden werde. Es mußte zunächst der Ruf Gottes an ein Nichtvolk ergehen und dieses sich zum Volk und Erben machen, so daß sich erfüllte, was Hos. 2, 25 und 1, 10 geschrieben steht: *καλέσω τὸν οὐ λαόν μου λαόν μου καὶ τὴν οὐκ ἠγαπημένην ἠγαπημένην, καὶ ἔσται ἐν τῷ τόπῳ οὗ ἐῤῥέθη αὐτοῖς· οὐ λαός*

μου ὑμεῖς, ἐκεῖ κληθήσονται υἱοὶ θεοῦ ζῶντος (Röm. 9, 25). Somit war es Gottes Wille, daß zunächst aus den Heiden, die bis dahin von seiner Liebe vergessen schienen, ihm ein Volk bereitet würde, das alle Rechte der Kindschaft empfangen und damit am messianischen Erbe vollen Teil gewinnen solle. Erst indem dies sich vollzog, sollte das Anschauen solchen Vorgangs das erstberufene Volk zu heiliger Eifersucht entflammen. Und also diente das Gericht zeitweiliger Beiseitesetzung zugunsten des bis dahin von Gott links liegen gelassenen Heidentums endlich der Wiederherstellung der heiligen Bundesgemeinschaft Gottes mit dem Volke seiner Wahl.

Welch volles, unerwartetes Licht aber fiel von da aus auf alles, was der Apostel in seinen Tagen erlebte! Wie war solche Erkenntnis geeignet, ihn des gewiesenen Berufsweges freudig gewiß zu machen! Da kam ja zunächst vollauf zu seinem Rechte, was die Propheten vom Gerichte der Verstockung über das ungläubige Geschlecht der messianischen Zeit gesagt hatten und die apostolische Erfahrung täglich bewahrheitete. Ja, ein Gericht erging über Israel um seiner Herzenshärtigkeit willen, aber dieses Gericht war nun kein definitives mehr, war nicht das Ende der Wege Gottes mit Israel; *οὐκ ἔπταισαν ἵνα πέσωσιν, ἀλλὰ τῷ αὐτῶν παραπτώματι ἡ σωτηρία τοῖς ἔθνεσιν, εἰς τὸ παραζηλῶσαι αὐτούς* (11, 11). Wäre es Gottes Absicht gewesen, sein Volk einfach zu verwerfen (11, 1), so hätte er einfach mit ihm handeln können wie mit Sodom und Gomorrha im Strafgerichte der Vernichtung (9, 29). Nun aber hat er ihm ein *σπέρμα* hinterlassen, jenes heilige *ὑπόλειμμα*, welches schon des Propheten Wort für die *σωτηρία* versiegelt (V. 27). Dieses *λεῖμμα κατ' ἐκλογὴν χάριτος* (11, 5) aber verhält sich zum Ganzen, wie der Abhub zum Brotteige, und so klingt es verheißungsvoll: *εἰ ἡ ἀπαρχὴ ἁγία, καὶ τὸ φύραμα* (11, 11).

Unterdessen aber weist die Verwerfung des Messias durch sein Volk der Predigt des Evangeliums den Weg zu den Völkern. So ward ihr *παράπτωμα πλοῦτος κόσμου* und *τὸ ἥττημα αὐτῶν πλοῦτος ἐθνῶν* (V. 12). Heiden, welche nie nach Gerechtigkeit gefragt, gelangen zur Rechtfertigung des Glaubens (9, 30) — haben sie doch keinen Anspruch der Werke geltend zu machen, so daß die

Gnadenordnung der messianischen Verkündigung, an der sich das eigengerechte Judentum stößt, ihnen zur Rettung wird. Das geht so lange fort, bis das *πλήρωμα τῶν ἐθνῶν* eingegangen ist in die messianische Gemeinde (11, 25). Das ist natürlich nicht die volle Zahl der Heiden, d. h. die Zahl, die den Gesamtbestand der Völkerwelt erfüllt: Wie hätte ein auf alttestamentlichem Boden stehender Mann, dem die „Welt" stets eine dem Zorngerichte Gottes verfallene blieb, auch wenn sich Gott aus allen Völkern und Inseln und Sprachen und Nationen eine Gemeinde der Erretteten berief, so groß, daß sie niemand zählen konnte, auf einen solchen Gedanken kommen können? Wie hätte zumal der Apostel, dem sich das Geschick der Zeiten als in unmittelbarster Nähe sich erfüllend darstellte (13, 11 f.), der selbst dem Herrn bei seinem Kommen die Gemeinde der Heiden als unbefleckte Braut zuzuführen hoffte (2 Kor. 11, 2), sich ein solches Ziel seiner Verkündigung stecken können? Nein — in raschem Laufe durcheilte die Schar der Boten die Welt: schon erging ihr Schall hinaus in alle Lande, ihre Rede bis an die Grenzen der *οἰκουμένη* (Röm. 11, 18). Paulus selbst findet im ganzen Orient keinen Ort mehr für sich (15, 23). Wer weiß, wie bald das Werk gethan, die Vollzahl der Erwählten Gottes aus allen Völkern zur Teilnahme am messianischen Erbe berufen ist!

Dann kommt die Reihe wieder an Israel. Schon jetzt, wo immer der Eingang von Heiden in die Gemeinde sich vollzieht, da empört sich dasselbe in Eifersucht über diesen Anteil der Heiden am messianischen Erbe. Diese Eifersucht, in welcher Paulus 1 Thess. 2, 16 ein bloßes *κωλύειν ἡμᾶς τοῖς ἔθνεσιν λαλῆσαι ἵνα σωθῶσιν* sieht, in welchem sich die Schuld des Judentums vollende, hat doch auch eine andere Seite. Sie ist kraft der Verheißung ein Anzeichen, daß, wenn das nationale Judentum einmal das Ergebnis seines Verhaltens vor Augen sieht: die Gemeinde der berufenen Heiden im Vollgenuß des messianischen Glücks, sich selbst aber ausgeschlossen von demselben, daß dann diese Eifersucht zur Leidenschaft werden wird, die das ganze Volk erfaßt (11, 19) und dasselbe treibt, das Heil bei dem Messias zu suchen, den es bis dahin nicht zu erkennen vermocht hat, weil des Moses Decke sein

Angesicht verhüllte (2 Kor. 3, 14 ff.). *Καὶ οὕτω πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται* (Röm. 11, 26).

Nicht also um eine neue Auswahl, einen Übertritt noch so zahlreicher Juden zur Gemeinde handelt es sich, sondern um eine Bekehrung der Nation als solcher, die ihr nationales Erbe reklamiert. Ihre *ἐκλογή* ist aber eine nationale. Wie das Volk einst auszog aus Ägypten, um seinem Gott zu begegnen und das gelobte Land in Besitz zu nehmen, so wird es sich dann dem Messias und dem messianischen Erbe zuwenden: ganz, „keine Klaue bleibt dahinten“.

So sind dann die *καιροὶ ἐθνῶν* (Luk. 21, 24) beendigt und das Volk der Verheißung wieder an seine Stelle getreten. Nun aber ist es nicht an dem, daß damit Paulus einfach zu judaistischen Hoffnungen von des erwählten Volkes Zukunft, zur Idee einer Reichsherrlichkeit des irdischen Jerusalem, zu der eines irdischen Messiasreichs von 1000 oder wie viel Jahren zurücklenkte. Kam vielmehr schon der Fall Israels den Heiden zugute: *πόσῳ μᾶλλον τὸ πλήρωμα αὐτῶν* (Röm. 11, 12)! In welcher Weise dies aber geschehen wird, sagt ausdrücklich V. 15: *εἰ γὰρ ἡ ἀποβολὴ αὐτῶν καταλλαγὴ κόσμου, τίς ἡ πρόςλημψις εἰ μὴ ζωὴ ἐκ νεκρῶν*; also die Auferstehung der Toten ist es, welche als Segensfolge für alle Welt der Bekehrung Israels folgt. Ist die Vollzahl der erwählten Heiden eingegangen, ist die Vollzahl der Nation zum Messias zurückgekehrt, so hat sich eben die irdische Vorbereitung des Gottesreiches erfüllt, und der Messias kann nun alle, die Lebenden samt den Toten, zum ewigen, unverwelklichen, himmlischen Erbe einführen. *Εἶτα τὸ τέλος, ὅταν παραδιδοῖ τὴν βασιλείαν τῷ θεῷ καὶ πατρί, ἵνα ᾖ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν* (1 Kor. 15, 24. 28).

Das aber ist der wunderbare Triumph göttlicher Weisheit, daß, wie es der Ungehorsam Israels war, durch welchen sich Gottes Erbarmen der Heidenwelt vermittelte, so es wieder das den Gläubigen aus den Heiden zugewandte Erbarmen Gottes ist, welches die Wiedergewinnung des alterwählten Volkes bewirkt (Röm. 11, 31). Es mag somit die Heidenpredigt scheinbar nur die Verstockung des Judentums besiegeln, thatsächlich kann der Apostel der Heiden gar nichts Besseres zum Wohle seines Volkes thun, als indem er seinem

Berufe als Heidenmissionar Ehre macht: er dient dazu, sein Fleisch und Blut zu jener Eifersucht zu reizen, die ihre Rettung werden soll (V. 13).

Welch eine herrliche Lösung des großen Problems des Berufes des Heidenapostels, ohne die solch ein Beruf für den geborenen Juden unerträglich hätte werden müssen! Welche Lösung zugleich der schmerzlichen Fragen, welche jedem gläubigen Juden im Blick auf die Entwickelung der jungen Christusgemeinde sich erheben mußten; wie mochte zumal in Rom diese Aussprache gewinnend, beruhigend, versöhnend und befreiend wirken!

Ob freilich in den Kreisen der nationalen Christusgemeinde im allgemeinen Neigung vorhanden gewesen, auf die vom Apostel proklamierte Lösung des Problems der Gegenwart einzugehen, das ist eine andere Frage. Uns wenigstens scheint es wenig wahrscheinlich, daß z. B. die nationale Gemeinde Palästinas sich Betrachtungsweise des Apostels zugänglich erwiesen. Es standen dem unseres Erachtens besonders zwei Hindernisse im Wege. Zunächst und vor allem betrachtete man dort die ganze Sachlage anders. Die Thatsache einer Verwerfung des messianischen Heils durch die Nation als solche wurde eben nicht anerkannt. Und wie die Apostel fort und fort an deren Gewinnung arbeiteten, so glaubte ein Jakobus auch schon auf einen beinahe nationalen Erfolg dieses Wirkens hinweisen zu können (Apg. 21, 20). Dabei erblickte man eben in den Christusgläubigen die eigentliche Nation, das heilige *δωδεκάφυλον* (Jak. 1, 1). Dieses also glaubt, einerlei, wie viele der Zahl nach und wer immer sich durch Unglauben der Teilnahme am messianischen Heile beraubt. Wie kann da von einem Abfall, von einer Verwerfung der Nation, von einem auch nur zeitweisen Übergange des Erbes an die Heiden die Rede sein?

Dazu entbehrte ja auch dieser Standpunkt nicht des prophetischen Programms, welches auch die Thatsache des Anschlusses von Heiden an die Messiasgemeinde aussprach, ohne doch dem Vorrechte der jüdischen Nation das Geringste zu vergeben. Wir finden dasselbe knapp und klar im Munde des Jakobus Apg. 15, 16 f., wenn derselbe die „Worte der Propheten“ in die Weissagung des Amos (9, 11 f.) zusammenfaßt: *μετὰ ταῦτα ἀναστρέψω καὶ*

ἀνοικοδομήσω τὴν σκηνὴν Δαυὶδ τὴν πεπτωκυῖαν, καὶ τὰ κατεστραμμένα αὐτῆς ἀνοικοδομήσω καὶ ἀνορθώσω αὐτήν, ὅπως ἂν ἐκζητήσωσιν οἱ κατάλοιποι τῶν ἀνθρώπων τὸν κύριον, καὶ πάντα τὰ ἔθνη, ἐφ' οὓς ἐπικέκληται τὸ ὄνομά μου ἐπ' αὐτούς. Da findet also auch ein gewisses Nacheifern statt, aber nicht aufseiten der erstberufenen Nation, die ein anderes Volk an ihre Stelle getreten sieht, sondern aufseiten der Heiden, die, soweit sie das messianische Gericht verschont und Gott sich zu eigen bestimmt, durch das Glück Israels sich zum Anschluß an den Messias getrieben fühlen.

Es kann dabei keinem Zweifel unterliegen, daß Jakobus recht hat, wenn er diese seine Auffassung als die im wesentlichen allgemein prophetische bezeichnet, während es bei der paulinischen doch mehr zufällige, ursprünglich anders gemeinte Prophetenworte sind, auf die sich seine Konzeption gründet. Aber eben die Weite des Abstandes derselben von der traditionellen, das ebenso Gewaltsame der Schriftbehandlung wie das wirklich Großartige der gewonnenen Perspektive beweisen, aus was für innerer Spannung und zugleich geistiger Vertiefung sich ihm jene Auffassung erschloß, die ihm nach Forschen und Fragen ohne Zweifel selbst überwältigend, als geschlossene Intuition, eine befreiende Offenbarung Gottes, aufgegangen ist.

Auch hier aber läßt schon der Einblick in die geschichtlichen Bedingungen und die psychologische Genesis der Weissagung die Thatsache nicht verkennen, daß auch von ihr das *ἐκ μέρους προφητεύομεν* (1 Kor. 13, 9) gilt, so sehr der Apostel mit seiner Darlegung anderer Leute eigene Gedanken abzuschneiden sich berechtigt weiß (Röm. 11, 25). Soweit der Apostel die vorgezeichnete Entwickelung der Dinge sich noch in der damaligen Generation zu seinen Lebzeiten vollziehend dachte, hat sich dieselbe nicht erfüllt, ebenso wenig wie jenes *πάντες οὐ κοιμηθησόμεθα* 1 Kor. 15, 51, welches der Apostel gleichfalls als *μυστήριον* vorträgt. Wie Gottes Wege auch mit der nun schon mehr als tausendjährigen Mumie unter den Völkern, dem unter die Nationen aller Welt zerstreuten Judentum sein werden, müssen und können wir seiner Weisheit überlassen. Die Frage ist für uns keine persönliche, keine un-

mittelbar religiöse mehr, wie sie es für Paulus war. Er bedurfte Licht und fand es, wie er es bedurfte, um seines Berufs walten zu können in hingebender Freudigkeit. Wir aber, die wir die Früchte seines Wirkens für die Heiden in so mannigfacher Hinsicht genießen, können uns dankbar als einer göttlichen Erleuchtung auch des Ausweges freuen, den er aus einem der verwickeltsten Probleme seines Lebens gefunden hat.

Wohl aber legt sich für uns die Frage nahe, inwiefern die so gewonnene, beruhigende und befreiende Erkenntnis auf des Apostels Stimmung und Stellung zu seinem Volke zurückgewirkt haben mag. Die an sich naheliegende Erwartung, daß mit derselben in seiner gelegentlichen Aussprache über das Judentum eine Wendung stattgefunden, welche ihn über jede Irritation durch die täglichen Reibungen und Kämpfe mit jüdischem Haß und jüdischer Ranküne erhoben, ist freilich für uns schon nach den Nachweisen unseres ersten Teiles ausgeschlossen. Dazu war eben Paulus zu sehr der Mann des Augenblicks, sein Empfinden zu sehr das Echo der jeweilig auf ihn einstürmenden Eindrücke. Aber freilich fehlt es auch in anderen Briefen nicht ganz an ruhig gehaltenen Äußerungen, welche, wie die mehrfach angezogene Stelle 2 Kor. 3, 12 ff. die Schuld des Volkes nicht als absolute erscheinen lassen und dem Gedanken an dessen einstige Bekehrung wenigstens andeutungsweise Ausdruck geben (V. 16).

Sonst ist es wohl nur ein Brief unter den den Namen des Paulus tragenden, in welchem die, wir möchten sagen theokratische Auffassung, die uns im Römerbrief als vorherrschend entgegentritt, durchgängig vorwaltet. Es ist der sogen. Epheserbrief, welcher mit dem an die Römer ja auch das gemeinsam hat, daß in ihm eine mehr theoretische Aussprache vorwaltet, die der Aktualität der sonstigen Briefe, ihrer steten Bezogenheit auf bestimmte Fragen und Probleme des konkreten Gemeindelebens, völlig entbehrt. Könnte man doch ganze Ausführungen dieses Briefes nur für Umschreibungen des Gedankens der Allegorie Röm. 11 halten, daß auf dem heiligen Ölbaum der Theokratie nun auch ursprünglich fremde Zweige Platz gefunden und mit den ursprünglichen Zweigen desselben gleiches Recht gewonnen, gleichen Anteil an des Stammes

Saft und Segen. Durch den ganzen Brief geht das *ἡμεῖς* und *ὑμεῖς* hindurch, wie wir es hier und da im Römerbriefe fanden: jenes meint die „Nahen" (2, 17), *οἱ προηλπικότες ἐν τῷ Χριστῷ* (1, 12) gegenüber den „Fernen", welche einst *ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ* (4, 18) und *χωρὶς Χριστοῦ ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας, ἐλπίδα μὴ ἔχοντες καὶ ἄθεοι ἐν κόσμῳ* (2, 11 f.), nunmehr das Evangelium vernahmen und durch den Glauben an dasselbe zum Empfang der Verheißung versiegelt wurden (1, 13 f., vgl. 2, 1. 11. 17). Sind sie nun aber auch als *οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ συμπολῖται τῶν ἁγίων* (2, 19, vgl. 1, 18), *συγκληρονόμοι καὶ συμμέτοχοι τῆς ἐπαγγελίας ἐν Χριστῷ* (3, 6), so lassen doch eben diese Ausdrücke die Priorität des jüdischen Anteils nicht vergessen (Apg. 26, 18). Sind sie nicht Fremde mehr, so sind sie doch auch nicht die ursprünglichen Eigner des Erbes Israels.

So bietet uns wenigstens dieser eine Brief ein volles Echo der Ausführungen des Römerbriefs, ohne daß wir anderseits jedoch imstande wären, die aus letzterem geschöpfte Auffassung des Paulus aus ihm wesentlich zu bereichern. Daß die Gedankengänge des Briefes in diesem wichtigen Stücke wirklich paulinischen Charakters sind, ist vielmehr von Wichtigkeit bei der Beurteilung der Frage nach der Authentie des Briefes, die wohl noch auf lange eines der schwierigeren Probleme der exegetischen Arbeit bleiben wird.

Das Verhältnis des Paulus zu seinem Volke, dieses Schwerste, was dem einstigen Eiferer für Gesetz und Judentum Christus in seiner Nachfolge zu tragen und zu überwinden gab, ist damit wohl zu allseitiger Erörterung gekommen, wie sie diese Frage, so weit wir sehen, bis dahin noch nicht erfahren hat. Die Ursache ist ja leicht ersichtlich. Dem Heidenapostel folgt man nur allzu gern, wie er, vergessend, was hinter ihm lag, und sich ausstreckend nach dem, was vorne, in Wandel und Lehre, in Fühlen und Wort abstreift, was jüdisch ist oder scheint, um der Herold des Evangeliums der Weltversöhnung zu sein. Aber ist es nicht undankbar, dabei auch nur einen Augenblick zu vergessen, wie schwer er an

seiner Vergangenheit trug und wie heilig ihm doch der theokratische Beruf seines Volkes bis an sein Ende geblieben? Ist das Bild des Apostels, das man so gewinnt, nicht ein so einheitliches, wie man es gerne zu eindrucksvoller Zeichnung sich wünschen möchte, so teilt er damit das Schicksal der Männer, in denen sich Zeitalter entgegengesetzten Charakters berühren, ja die selbst den Durchbruch neuer Perioden der Weltentwicklung herbeiführen helfen. Wer aber hätte dieses in höherem Maße, mit mehr Opfer, mit Aufbietung von mehr Energie des Gedankens und der That gethan, als Paulus, der tarsische Jude, der römische Bürger, der Knecht und Apostel Christi.

In Rom, wohin sein Wirken zur Bekehrung des Weltkreises naturgemäß gravitierte, wohin sein Auge jahrelang gerichtet war und blieb, wohin er den Brief richtete, welcher vor andern sein Testament heißen kann und der vor andern auch uns seine Doppelstellung zu seinem Volke enthüllt, hat er nach dem Zeugnis späterer Zeitgenossen und der Erinnerung der Kirche seinen Lauf vollendet. *Κήρυξ γενόμενος ἔν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν τῇ δύσει, δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόσμον, καὶ ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθὼν καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων, οὕτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου καὶ εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἐπορεύθη, ὑπομονῆς γενόμενος μέγιστος ὑπογραμμός*, so lauten die bewundernden Worte des römischen Christen, der uns von dem Ereignisse die erste Kunde giebt (1 Clem. 5, 6 f.). Er giebt aber auch an, was dem Heidenapostel dieses Martyrium eingetragen. Es ist Eifersucht, Neid und Feindschaft gewesen, was ihn zum Tode gebracht, wie es dem gleichen Zeugen zufolge auch den Tod des Petrus verschuldete.

Dann aber kann auch kaum ein Zweifel bestehen, von wem die Verhetzung ausgegangen, die ihm das Leben kostete. Wohl wissen wir aus des Paulus eigenem Munde, daß es ihm in der römischen Gemeinde selbst nicht an Gegnern gefehlt hat, unlauteren Predigern, deren scheinheiliges Treiben den Zweck hatte, „seinen Banden Trübsal zu erwecken“ (Phil. 1, 17). Das waren wohl jene zur Verhetzung der Gemeinde gegen Paulus zugezogenen judaistischen Elemente, deren Dasein und Charakter schon Röm. 16,

17 ff. konstatiert, vielleicht dieselben Leute, die nach der Wiedergewinnung Korinths für den Apostel von dort unverrichteter Sache abzogen, der Ankunft des Apostels ausweichend. Dem durch seine Fesseln Gehemmten gegenüber hatten sie es leichter. Aber daß dieselben mit der römischen Obrigkeit Fühlung gehabt oder sonstwie den Prozeß des Apostels zu seinem Verderben beeinflußt haben könnten, hängt völlig in der Luft.

Wohl aber wissen wir, daß jüdischer Einfluß am Hofe des Nero nicht wenig bedeutete, vielmehr durch Frauen sich direkt auf den Kaiser erstreckte, von dessen Urteil Tod und Leben des Apostels abhing. Zwar sind solche Einflüsse schwerlich gleich anfangs gegen den Apostel geltend gemacht worden. Die Politik der Ignorierung des Bestandes der „messiasgläubigen Sekte“ (Apg. 28, 22), welche sich nach den Vorgängen unter Claudius (18, 2) ohne Zweifel empfahl, scheint auch damals noch fortgesetzt worden zu sein. Weisungen aus Jerusalem fehlten noch (28, 20); von einem Gefangenen ließ sich auch nicht viel Beunruhigung erwarten.

Man hatte sich getäuscht. Der Gefangene weiß bald nach Philippi zu berichten, welchen Fortgang durch sein Kommen die Sache Christi in Rom genommen (Phil. 1, 12). Der Anblick dieses Zeugen machte fast jedes Gemeindeglied zum Missionar (V. 14), und bald wurde Christus verkündet auf allerlei Weise (V. 18). Da war weiteres Ignorieren unmöglich. Das oben besprochene beispiellos bittere Wort, das der Philipperbrief gegen das Judentum schleudert (Phil. 3, 2), beweist zur Genüge, was Paulus damals von seiner Nation sah und erlebte. Eben damals entbrannte auch in Jerusalem die Verfolgung aufs neue. Jakobus wurde ihr Opfer. Demselben Christushasse ist — freilich wohl später erst und nicht in Rom — auch Petrus anheimgefallen. Was war der Grund, daß des Paulus Prozeß sich über zwei Jahre verschleppte? Mußte man etwa auf Ankläger aus Jerusalem warten? Was war der Grund seines traurigen Ausgangs? — *Διὰ ζῆλον καὶ ἔριν . . . Παῦλος ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου.*

Der Todeshaß des Judentums gegen den Apostel der Heiden hatte sein Ziel erreicht.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Zur Vergleichung der Lehre des Paulus mit der Jesu

(mit Bezug auf H. H. Wendts Aufsatz in Zeitschrift für Theologie und Kirche 1894, IV, 1),
zugleich für Bestätigung der johanneischen Darstellung durch Paulus.

Von

D. Paul Gloatz, Pfarrer in Dabrun bei Wittenberg.

Nur Unverstand konnte Paulus als eigentlichen Begründer des Christentums über Christus stellen, den doch der Apostel allein predigen (1 Kor. 2, 2), dem er allein leben will (Röm. 7, 4. Gal. 2, 20) mit dem Bewußtsein seines Abstandes von ihm (Phil. 3, 12) und der Strafbarkeit bei falschem Zeugnis über Gott und seine Offenbarungsthaten (1 Kor. 15, 15). Es war aber auch nichts weniger als eine Gleichstellung von Christus und Paulus, wenn die Reformatoren fanden, daß dieser und Johannes den Geist der Lehre Christi am tiefsten erfaßt; sie haben dabei der Privatmeinung des Paulus 1 Kor. 7, 1 nicht zugestimmt. Wendt hat auf sein größeres Werk über die Lehre Jesu eine Vergleichung derselben mit der des Paulus in einer beachtenswerten Abhandlung folgen lassen mit dem Resultat, daß trotz prinzipieller Übereinstimmung ein Unterschied beider besteht zum Nachteil des Apostels. Daß auch er

die Quelle, in der ihm alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis beschlossen sind, nicht ausgeschöpft, geben wir gern zu und finden in den übrigen Schriften des Neuen Testaments, insbesondere auch den Evangelien eine notwendige Ergänzung zu seinen Briefen. Wir erkennen auch an, wovon Wendt (S. 1 f.) ausgeht, daß eine „einfache Identifizierung von ‚paulinisch‘ und ‚notwendig christlich‘ nicht mehr möglich, daß die in der H. Schrift vorhandenen mannigfachen Lehrkreise nicht einfach miteinander verbunden oder aufeinander reduziert werden können“. Das Christentum, wie es persönlich angeeignet werden muß, bewährt sich gerade auch darin als die vollkommene Religion, daß es die Individualitäten der Gläubigen nicht unterdrückt, sondern kräftigt in ihrem Zusammenschluß zu gegenseitiger Ergänzung und Austausch kraft seines über die Einseitigkeiten der Einzelnen übergreifenden Prinzips der Person und Liebe Christi. Daraus ergiebt sich mir aber das Gegenteil des Satzes, den W. dann weiter aufstellt: „Die H. Schrift im ganzen genommen bietet nicht eine feste einheitliche Lehrnorm.“ Gerade im ganzen bietet sie eben als das, was sie nach W. ist, als „Sammlung von Urkunden, aus denen wir Jesum Christum erkennen“, das, was sie im einzelnen nicht bieten kann, nämlich eine allseitige Darstellung ihres Prinzips, welche auch Norm der christlichen Lehre sein muß und nur nicht sein könnte, wenn sie an innern Widersprüchen sich auflöste. W. will „von der Vorstellung, daß die H. Schrift vermöge ihrer Inspiration und in allen ihren Teilen gleichmäßig“ (welches letztere niemand behauptet) „die entscheidende Gottesoffenbarung darbiete, zu dem Gedanken aufsteigen, daß vielmehr Jesus Christus in dem von ihm gelehrten und durch sein persönliches Leben und Wirken veranschaulichten Evangelium vom Reiche Gottes die vollkommene Gottesoffenbarung für die Menschen war“. Es fragt sich nur, ob wir diese nicht vollständiger aus dem Schriftganzen als z. B. nur aus den synoptischen Evangelien, die ja für sich ebenso einseitig sein können wie Paulus, gewinnen. Wenn daher W. S. 3 sagt: „Das Maß der autoritativen Bedeutung der verschiedenen biblischen Lehrkreise hängt ab von ihrer nachweisbaren inneren Übereinstimmung mit der vollkommenen Offenbarung Jesu Christi selbst“, so

kann man doch diese letztere nicht bloß in einzelnen dieser verschiedenen Lehrkreise finden; wenigstens könnte man sie dann mit demselben Recht bloß bei Paulus finden, was doch W. widerlegen will. Ein einzelner Lehrkreis wäre nur dann zu bevorzugen, wenn er zugleich die wesentlichen Momente der andern in sich vereinigt. Unumwunden erkennt W. S. 4 mit Recht an: „Es ist ein und dieselbe religiöse Grundanschauung, die bei Jesus und Paulus den zusammenhaltenden Mittelpunkt ihrer Verkündigung ausmacht“, betr. „das Wesen des messianischen Heilszustandes“. „Das wichtigste Prinzip für seine Abweichung von Jesus“ soll aber Paulus' Anschauung vom Wesen des außerchristlichen Unheilszustandes“ sein. Woher weiß W., daß Jesus darüber eine abweichende Anschauung hatte? Er beruft sich (S. 5) auf seine kritischen Anschauungen über die Quellen für die Lehre Jesu; gemäß diesen in Teil I seiner „Lehre Jesu“ entwickelten Anschauungen beschränke er sich auf die Verwertung der synoptischen Quellen, d. h. des Markus und der Matthäus-Logia, wozu er nur kurz in Anmerkungen noch die johanneische Redequelle, die er als apostolische Grundlage für das vierte Evangelium annimmt, heranzieht. So ist aber wenigstens im Text nur eine Vergleichung der Lehre des Paulus mit der der Synoptiker gegeben, bei denen sich doch sehr fragt, ob sie die Lehre Jesu vollständig darstellen, da auch nicht einmal Lukas trotz seiner Absicht eine Vollständigkeit des Lebens Jesu erreicht und dazu noch mehr als Markus von Paulus beeinflußt ist. Paulus selbst, wo er über die Synoptiker hinausgeht, zumal wo er mit Johannes zusammentrifft, kann an Seiten der Lehre Jesu anknüpfen, die bei jenen zurücktraten; denn er stand der Urgemeinde und den Uraposteln doch noch immer nahe genug. Natürlich ist das zunächst nur eine abstrakte Möglichkeit; es kommt auf die Untersuchung im einzelnen an. Auch schon bei dem Wesen des messianischen Heilszustandes findet W. trotz fundamentaler Übereinstimmung zwischen Paulus und Jesus eine Differenz. „Paulus bietet eine ausgebildetere Theorie über den göttlichen Geistesbesitz der im Gnadenstand befindlichen Menschen“ (S. 8 f.).

Das ergiebt doch aber keinen sachlichen Unterschied, wenn es

nur die Grundanschauung Jesu ist, die vom Apostel weiter begrifflich entwickelt wird. W. weist doch auch selbst auf die messianischen Geistesverheißungen des Alten Testaments, des Täufers und Jesu selbst bei den Synoptikern (Mark. 13, 11; von Luk. 11, 13. Apg. 1, 4 ff. wird als nicht aus den Logia abgesehen) und (in Anm.) Joh. 14 ff. Aber diese Idee, sagt W., „ist ein verhältnismäßig nur selten hervortretendes Element seiner Verkündigung". Dies ist zuzugeben und spricht auch für die Geschichtlichkeit von Joh. 7, 38, wo nach der folgenden Bemerkung des Evangelisten Jesus nur erst bildlich vom (heiligen) Geist gesprochen, der vor seiner Verklärung noch nicht (gegeben) war. Diese Bemerkung erklärt aber auch, warum Jesus nicht öfter vom h. Geist gesprochen (Joh. 3 doch nur im Anschluß an Johannes den Täufer mit Hinweis auf die Erhöhung V. 14; der Taufe giebt Jesus auch Matth. 20, 22 Beziehung auf seinen Tod, der also auch die Geistestaufe vermittelt): die durch Jesu Verklärung nach Vollendung seines Erdenwerks bedingte Mitteilung seines Geistes an die Jünger konnte diesen erst aus ihrer eigenen Erfahrung das Verständnis dieses Vorgangs und des Geistesbesitzes geben (der Geist bezeugt sich selbst, als Geist Gottes und Jesu ihn als den Sohn Gottes 1 Joh. 5, 6). Der Geistesbesitz als Einwohnung Christi in den Gläubigen war noch nicht möglich, so lange Christus nur erst außer ihnen vor ihren Sinnen stand und seine ihm in der alttestamentlichen Prophetie vorgezeichnete messianische Aufgabe (Jes. 53) noch nicht beendet, wenngleich sie auch schon vorher anerkennen mußten, daß seine Worte Geist und Leben seien (Joh. 6, 63 ff.) und Jesus sie erinnern konnte (Luk. 9, 55) *οἵου πνεύματός ἐστε* i. e. vos duci a spiritu sancto (Bretschneider, Lex. N. T.[3] II, 303). Sicher bezeugt ist freilich dies schöne Wort nicht und würde nur anticipierend die Bestimmung der Jünger ausdrücken. Jesu Weisheit zeigt sich auch in strenger Methodik und pädagogischem Fortschreiten seiner Unterweisung an die Jünger. Ganz analog, ja ein Korrelat ist sein zeitweiliges Zurückhalten mit dem Anspruch der Messianität, die doch prinzipiell, im Unterschied von der politischen מַלְכוּת, die pneumatische Ausrüstung (vgl. Luk. 4, 18 aus Jes. 61) bezeichnet, freilich für das Volksbewußtsein die poli-

tische Prätendentschaft mit einschloß und deshalb auch wie Jes. 53 dem Herrn den Todesgedanken von vornherein (vgl. Mark. 2, 20) schon bei seiner Taufe nahelegen mußte. Weiter aber steht die Idee der Geistesmitteilung nach W. bei Jesus „zurück vor der energischen Inanspruchnahme der verantwortlichen Willensthätigkeit seiner Jünger“, während bei Paulus' Anschauung „von dem Unvermögen des kreatürlichen, bloß auf sich selbst, auf sein ‚Fleisch‘ angewiesenen Menschen zur Erfüllung des Gesetzes — der Gottesgeist ihm als die prinzipielle Heilsgabe erscheint, die der Christ durch den Glauben erhält“. Indes hat auch Paulus nach W. S. 73 „den Glauben für eine freie verantwortliche Leistung des Menschen gehalten“ und denkt nach W. S. 28 die Sünde nicht unmittelbar zum Begriff der σάρξ gehörig. Zu dem Tod, der nach Röm. 5, 12 ff. erst durch Adams Ungehorsam in die Welt gekommen und zu allen durchgedrungen, gehört nach paulinischer Anschauung 7, 9 ff. wesentlich jenes Unvermögen zur Erfüllung des Gesetzes infolge abnormen Übergewichts des Fleisches über den Geist, und in diesem Sinne sagt auch Jesus Joh. 3, 6: „Das aus dem Fleisch Geborene ist Fleisch“ und fordert deshalb eine Geburt von oben aus dem Geist für den Eintritt ins Reich Gottes, das übrigens hier das vierte Evangelium zu Anfang ebenso in den Vordergrund stellt wie die Synoptiker. Der Gottesgeist ist dem Paulus nach W. (S. 10) „ein Vermögen auch zur Erkenntnis Gottes und des göttlichen Heilsplans“. Das ist er doch auch in den johanneischen Abschiedsreden und somit analog schon Matth. 16, 17 zu ergänzen. Wenn schließlich W. sagt: „Von dieser Anschauungsweise des Paulus, daß durch den Gottesgeist die natürlichen Kräfte des Menschen ganz außer Wirkung gesetzt werden, finden wir bei Jesus keine Spur“, so finde ich davon auch bei Paulus keine Spur, bei dem die σάρξ doch nur in ihrem abnormen Übergewicht, aber nicht die φύσις als κτίσις (vgl. Röm. 8, 21; 6, 13) durch das göttliche πνεῦμα prinzipiell außer Kraft gesetzt wird, vielmehr durch dasselbe die natürlichen Geistesgaben charismatisch verklärt und gesteigert werden; ist ihm doch auch das Zusammenwirken der Glieder im leiblichen Organismus das Vorbild für das Zusammenwirken der mancherlei Gaben in der Gemeinde. Daß dieselben sich bei ein-

zelnen ins Wunderbare durch Wirkung des Gottesgeistes steigerten und auch die Glossolalie in höchster Begeisterung oder Ekstase unter Zurücktreten des *νοῦς* „der verständigen Urteilskraft" auf ihn zurückgeführt wurde, erklärt zwar W. S. 11 mit Recht nicht bloß für eine paulinische, sondern schon alttestamentliche Vorstellung, auch der jerusalemischen Urgemeinde; aber die Glossolalie stellt doch Paulus gerade am tiefsten unter den Charismen; wenn dagegen Jesus nach W. „die wunderbaren Wirkungen seiner Jünger nicht vermittelt gedacht durch Geistesbegabung, sondern Gottvertrauen und Gebet", so schließt sich das bei den Jüngern wenigstens für ihre Zukunft so wenig aus, als bei Jesu selbst vgl. Luk. 4, 14 *ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος*; jedenfalls denkt Jesus Matth. 22, 43 schon die alttestamentlichen Gottesmänner *ἐν πνεύματι* (*ἁγίῳ* Mark. 12, 36) weissagend [1]).

Über die zum messianischen Heilszustand gehörige religiös-sittliche Beschaffenheit der Jünger erkennt W. (S. 18ff.) gleichfalls „den prinzipiellen Einklang zwischen Jesus und Paulus" an, findet aber (S. 22) „eine bedeutsame Differenz betr. die Begründung des Bewußtseins, daß die Jünger des Messias dem alttestamentlichen Liebesgebot gegenüber eine andere Stellung einnehmen, wie dem mosaischen Zeremonialgesetz gegenüber". Wir brauchen hier darauf um so weniger weiter einzugehen, als W. selbst dann doch wieder zugesteht, es ergebe sich „doch keine prinzipiell verschiedene Beurteilung" der betr. Vorschriften; nur bemerke ich zu dem (S. 23) mit Röm. 8, 4 belegten Satz, „daß der aus Gnaden gerecht erklärte Mensch kraft des gnadenmäßig erlangten Gottesgeistes das Vermögen und die Pflicht hat, die Gesetzesforderungen vollständig zu erfüllen", daß diese Erfüllung in uns doch nur fortschreitend bei beharrlichem Streben und Kämpfen zustande kommt, vgl. Phil. 3, 12 f.; 1, 6. 9 f. 1 Thess. 4, 1 ff. 1 Kor. 9, 24 ff.; 10, 12. 2 Kor. 4, 16; vgl. auch 1 Joh. 1, 8. Jak. 3, 2. Matth. 24, 13. 22; 26, 41. Wenn Paulus in seiner

---

1) Die Ausführungen über die Parusie am Schluß dieses Abschnitts hätte W. besser an den Schluß seiner Abhandlung gestellt. Die ganze Einteilung derselben ist nicht glücklich.

Motivierung der Feindesliebe Röm. 12, 19 f. hinter der Jesu Matth. 5, 45; 18, 21 ff. zurückbleibt (W. S. 24), so wird doch das ergänzt durch Stellen wie Gal. 6, 1 f. Kol. 3, 13.

In dem schroffen Gegensatze des Zustandes der zum Messias Gehörigen und desjenigen der Menschheit ohne Christum als einem Gegensatz des Lebens und der Gerechtigkeit zu der Sünde und dem Tode sieht W. S. 25 „das eigentümlichste Moment der Lehre des Paulus, das auch auf die Abweichung derselben von Jesu Lehre den wichtigsten Einfluß hat". Freilich macht er (S. 26) Röm. 7, 14 ff. dafür geltend, daß „wir dem Paulus nicht das Urteil unterschieben dürfen, er sei in seinem vorchristlichen Zustand absolut sündig gewesen und habe nichts Gutes wollen und vollbringen können". Aber das erkennt er (S. 29) als die Meinung des Paulus an, „daß der Mensch unter der Gesetzesordnung wegen seines ‚Fleisches' notwendig auch sündige". Auch das erkennt W. (S. 30) an, daß „Jesus allgemein zur Sinnesänderung auffordert und alle Genossen des Reiches Gottes zu Gott in einem Verhältnis des absoluten Verpflichtetseins durch seine vergebende Gnade stehen" läßt, will aber daraus „nicht folgern, daß Jesus den dem N. B. vorangegangenen Zustand wesentlich ebenso auffasse wie Paulus". Er findet bei Jesu „keine Spur der Vorstellung, daß bis auf ihn für alle die rechtlich-gesetzliche Ordnung des Verhältnisses zu Gott gültig sei"; vielmehr argumentiere er gegen diese „rechtliche pharisäische Anschauung" „von der Voraussetzung des sittlichen Vaterwesens Gottes aus"; „dies nimmt Gott nicht erst für die messianische Zeit an, sondern es ist ihm ewig und unveränderlich eigen, und, daß er je anders als diesem Vaterwesen gemäß handelte, ist ausgeschlossen" (S. 31). Ich sehe nur nicht, wie dadurch die Lehre des Paulus ausgeschlossen ist, wenn man nur in ihr die Herrschaft der σάρξ gemäß Röm. 5, 12 darauf zurückführt, daß schon der Stammvater sich durch Entscheidung für diese der Übertretung des göttlichen Gebotes schuldig gemacht und die Nachkommen die Schuld gehäuft (vgl. Röm. 2, 5). Daß Jesus dem Menschen eine unendliche Schuld zuschreibt, findet doch auch W. S. 30 im Gleichnis vom Schalksknecht Matth. 18, 23 ff.

Der Mensch kann auch nach demselben Gleichnis diese Schuld von sich aus nicht tilgen, obgleich er es möchte, als der Herr ihn und alles Seine verkaufen heißt; mit diesem letzten Zug, dem das reale Verkauftsein unter die Sünde Röm. 7, 14 entspricht, erkennt auch Jesus die Rechtsordnung an, nur nicht als allein für Gott geltend, da er dann das Erbarmen des Herrn mit dem Knecht auf dessen Bitte als Motiv für den Schulderlaß geltend macht. Aber diese Gnadenordnung hat zur Voraussetzung die Rechtsordnung und schließt diese so wenig aus, daß diese sofort wieder in Kraft tritt, wo der dargebotene Schulderlaß nicht auf das Herz des Menschen wirkt zur Barmherzigkeit gegen den Mitmenschen, dessen Verschuldung gegen ihn nur als eine endliche Größe in Betracht kommt, während die Sünde im Verhältnis zu Gott eine unendliche Schuld ist, die auch sogar der rechtlichen Beurteilung Gottes unterliegt, wenn sie von ihm erlassen wird, da es sonst eines Erlasses gar nicht bedürfte. Das war und ist noch heute die pharisäische Ansicht, daß es einer Sündenvergebung nicht bedürfe, weil man die darin zugleich liegende rechtliche Bejahung der Schuld nicht anerkennen will. In jedem Schulderlaß, in jeder Vergebung, auch wo sie von Menschen an Menschen vollzogen werden, liegt eo ipso eine Änderung der Stellungnahme des Berechtigten gegen den Verpflichteten; der Berechtigte muß zuvor das Recht bejahen, um dann auf seine Ausübung verzichten zu können. So kommen wir aber um eine Änderung in Gottes Verhalten zu den Sündern nicht herum, weil sie im Begriff der Vergebung selbst liegt; natürlich besteht die Duplizität und logische Aufeinanderfolge beider Momente, des Rechts und der Gnade, in einem ewigen Akt und Wesen Gottes, weil die Momente selbst Korrelate sind; aber sie sind, obwohl nicht zu scheiden, doch zu unterscheiden, wie W. selbst thut, wenn er nicht bloß von der unveränderlichen Vaterliebe, sondern auch von der sittlichen Vaterliebe Gottes spricht. Wo die Liebe das Recht nicht bejaht auch im Verzicht auf dasselbe, verfährt sie nicht bloß unlogisch und ungerecht, sondern auch unsittlich und hebt sich im Grunde selber auf, giebt damit auch ihr eigenes Recht preis; denn das höchste Recht ist das der Begnadigung, das aber auch nicht jeder ohne weiteres handhaben

darf, wo er nicht das Recht dazu hat; selbst der Landesherr kann nicht jedweden nach Belieben begnadigen ohne Rücksicht auf die Sicherheit der Staatsordnung und das Gemeinwohl, und den schwachen Eli, der seinen Söhnen die Bubenstreiche nachsieht, trifft im Alten Testament gerechte Strafe. Justitia tutela bonitatis. Tert. c. Marc. II, 11 vgl. Ps. 97, 2^b. Darum muß auch Gott nach der inneren Notwendigkeit seines Wesens, auf der die sittliche Weltordnung beruht, in seinem Schulderlaß beabsichtigen, daß es dadurch beim Sünder zur Anerkennung des Rechts und aller Gerechtigkeit, zugleich der Barmherzigkeit als des höchsten Rechts und des treibenden Prinzips, wie der Krone und Vollendung aller Gesetzeserfüllung komme, und, wo dieser Effekt nicht eintritt, bleibt der Erlaß unwirksam, d. h. ist in Wahrheit nicht innerlich angeeignet und so auch rechtlich ungültig. Daher ist unmöglich, daß die Sündenvergebung einen Freibrief zum Sündigen gebe. Aber darum hat auch nur der Messias nach der Lehre Jesu Matth. 9, 6. Mark. 2, 10. Luk. 5, 29 die ἐξουσία der Sündenvergebung, d. h das auf seine pneumatische Machtausrüstung gegründete Begnadigungsrecht auf Erden, weil nur durch ihn, durch seine Person und sein ganzes Werk, das er gemäß dem von den Propheten vorgezeichneten Heilsplan oder Gnadenratschluß Gottes zu vollenden hat, der von Gott mit dem Schulderlaß beabsichtigte Effekt der Erlösung der Sünder auch von der Macht und dem Verderben der Sünde erreichbar ist, ohne welchen Effekt der Schulderlaß ja gar nichts nützte und einfach sinnlos, wo nicht ein Hohn auf das thatsächliche Verderben der Sünder wäre. Mit dieser schon aus der synoptischen Lehre Jesu folgenden Anschauung harmonieren nicht bloß vollständig seine Schlußaussagen über die Heilskraft seines Todes als Liebesopfers zur Sündenvergebung und Erlösung, sondern auch Johannes und Paulus, die sich hier wieder gegenseitig bestätigen. Was speziell „die unveränderliche sittliche Vaterliebe Gottes" betrifft, so beruft sich zwar W. S. 31 für seine Auffassung derselben noch auf das Gleichnis vom verlorenen Sohn Luk. 15, 11 ff.; aber können wir uns denn vorstellen, daß der Vater dem unkindlichen, leichtsinnig in die Ferne ziehenden Sohn nicht mit Schmerz nachgeschaut, nicht mit Schmerz

ihn seinem Eigenwillen und den Folgen überlassen? Gerade aus dem überwallenden Erbarmen, das er dem Heimkehrenden entgegenbringt, können wir die Größe seines vorherigen Schmerzes um den Dahinirrenden ermessen. Gerade dies Gleichnis führt über die bloß abstrakt logische und moralische Zusammenfassung von Recht und Gnade in Gott zu einer noch adäquateren, weil zur Vertiefung, Verinnerlichung und Verlebendigung derselben, in das persönliche Gefühl des persönlichen Gottes: seine verzeihende Vaterliebe hat den Vaterschmerz zur Voraussetzung und als ein Moment iu sich; dieser Schmerz ist Mitgefühl, Mitleid, das von der Liebe unabtrennbar ist. In der ewigen Vaterliebe Gottes ist dies Moment freilich auch ewig überwunden in der ewigen Anschauung seines Sohnes, in dem nach paulinischer Lehre Gott uns geliebt vor Grundlegung der Welt; aber in der zeitlichen Erscheinung des Sohnes wird dies Mitgefühl, das ihn, den Sündlosen, schon bei seiner Taufe an die Stelle der Sünder treten läßt und den Täufer Joh. 1, 36 an Jes. 53 erinnert, zur Triebfeder seines gesamten messianischen Thuns, gerade auch nach den Synoptikern (Matth. 8, 16 f.; 9, 35, 36; 12, 15 f.; 15, 32. Mark. 1, 41; 7, 34. Luk. 19, 41), und dies Mitgefühl treibt ihn auch zur Übernahme des äußern Leidens und macht es zu einem stellvertretenden (vgl. Hebr. 2, 17; 4, 15; 5, 2 f.). Für diejenigen aber, welche sich gegen dies Mitgefühl, das doch die Herzen anzieht, unbußfertig verstocken, wird es zum Zorn Mark. 3, 5. Luk. 14, 21. Dieser Zorn würde auch aus dem Vaterschmerz Gottes hervorbrechen und die Welt verzehren, wenn Christus nicht für sie eingetreten wäre, trifft aber notwendig schließlich alle diejenigen, die sich gegen seine rettende Gnade auf die Dauer abschließen, vgl. Joh. 3, 16 ff. 36. mit Matth. 3, 7 ff. 1 Thess. 5, 9; 1, 10; 2, 16. Röm. 5, 9; 2, 5. Kol. 3, 6.

Das Ganze, was wir hier, gezwungen durch die Antithese Wendts, über den Rahmen seines Abschnitts hinaus entwickelt haben, ist eine so notwendig in sich zusammenhängende, geschlossene Anschauung, daß es, wie es beim Evangelisten Johannes schwer ist zu sagen, wo er Jesu Worte endigen und in die eigenen übergehen läßt, für die biblische Theologie, wenn sie sich nicht bloß mit dem

Wortlaut der aneinandergereihten Sprüche begnügen will, sondern deren inneren Zusammenhang und Verständnis sucht, schwer ist zu sagen, was schon im Gedankenkreis Jesu gelegen auf Grund seiner unzweifelhaftesten Worte, und was erst Paulus und Johannes hieraus selbständig abgeleitet haben. Liegt doch auch dem ersten Petrusbrief dieser Gedankenkreis so wenig fern, daß dieser Brief vielen als das Schreiben eines Paulusschülers gilt. Man kann natürlich auch die johanneischen Schriften für eine spätere höhere Zusammenfassung des Paulinismus mit dem Judenchristentum ansehen, selbst wenn man dabei noch an der Abfassung durch den gealterten, Paulus überlebenden Urapostel festhält. Er kann wie Petrus, wenn wir dessen Reden in der Apostelgeschichte und Brief vergleichen, durch Anregung Pauli fortgeschritten sein in Ausbildung eigener Lehre; es können aber auch den Uraposteln gewisse Seiten der Lehre Jesu mit durch die Art, wie Paulus sie betonte, allmählich wichtiger geworden sein; füglich kann aber auch Johannes, nach seiner intuitiven Eigenart für die innerlichste Erfassung seines Herrn besonders befähigt, viele seiner Worte, die anfangs dem Petrus, auch dem Matthäus und den Diegeten des Lukas ferner lagen, von Anfang an treu in Erinnerung bewahrt und den ihm näher stehenden Kreisen zunächst mündlich mitgeteilt haben, wie speziell dem hellenistischen Kreis des Stephanus, von wo sie dann zur Kenntnis des Paulus, wohl auch schon als des früheren Saul gekommen sind. Alle diese und andere Möglichkeiten, so viel es deren geben mag, hat die biblische Theologie durchzudenken und zu untersuchen, wenn sie nicht in irgendeiner hergebrachten oder zur Zeit prävalierenden Tradition und Schablone erstarren soll. Vor allem aber gilt es, die Abweichungen weiter zu prüfen, die Wendt bei Paulus von der Lehre Jesu gefunden zu haben meint.

Wendt fährt fort (S. 31): „Weil für Jesus der Begriff des Gesetzes durchaus nicht den Sinn einer Gesetzesordnung hatte, lag ihm auch der (paulinische) Gedanke, daß seine Jünger von ‚dem Gesetz‘ frei geworden, demselben abgestorben seien, völlig fern; für ihn hatte das Gesetz lediglich den Sinn der Willensoffenbarung Gottes mit Bezug auf das Verhalten der Menschen, die für seine Jünger eine unbedingte Geltung behalten mußte.“

In diesem Sinne behält doch aber auch bei Paulus das Gesetz seine Bedeutung. Röm. 2, 13 ff.; 3, 31; 7, 14. 22; 8, 4; 13, 8 ff. Gal. 5, 14. 23. 1 Thess. 4, 1 ff. Anderseits erscheint doch schon Stephanus Apg. 6, 11 ff. als Vorläufer Pauli für die Freiheit vom Gesetz mit einer Berufung auf Jesus (V. 13). Jesus bei seinem Zurückgehen auf die Grundgebote Gottes stand dem Buchstaben des Gesetzes, so wichtig ihm derselbe auch war Matth. 5, 18, doch von Anfang prinzipiell frei gegenüber, sonst hätte es schon gar nicht der Versicherung V. 17 bedurft, daß er nicht gekommen, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen; vgl. Mark. 2, 21 f.; vollends aber wurde seine Stellung zum Gesetz, unter das er als Jude gethan war, geändert dadurch, daß das gesetzliche Judentum ihn ausstieß; der Fluch des Gesetzes, den er in der Kreuzesstrafe auf sich nahm, machte ihn in der That frei vom Gesetz, und so stiftet er in der Leidensnacht den Neuen Bund mit dem neuen, weil nur dem einen und auf seine Liebe bis in den Tod gegründeten Gebot der Liebe. Dies nennt Jakobus das königliche d. h. messianische, wie er auch von dem Gesetz der Freiheit spricht und das Zeremonialgesetz gar nicht erwähnt, obschon er es selbst streng beobachtet hat, um in Jerusalem geduldet zu werden, auch Paulus, gerade um ihn zu retten, zur Beschwichtigung der jüdischen Fanatiker noch zuletzt zu einem Gelübde veranlaßt hat; in dem allen stimmt er mit Paulus, der auch den Juden ein Jude war; freilich daß Paulus den Griechen ein Grieche wurde, und nicht das Zeremonialgesetz zumutete, erschien ihm doch bedenklich, indes wohl weniger an sich, als um der zu Antiochia brennend gewordenen praktischen Frage der Tischgemeinschaft zwischen Juden und Heidenchristen willen, und dahinter stand doch wieder die Sorge um die Duldung der Judenchristen in Palästina. Es handelte sich hier also zunächst gar nicht um einen Gegensatz der Lehre, in der sich Paulus auch mit Petrus eins wußte, wenn er ihm zu Antiochien nur ein Handeln wider seine bessere Überzeugung aus Menschenfurcht vorhielt. Die Polemik gegen die paulinische Rechtfertigungslehre in dem Briefe, den, nach Stil und Apokryphenbenutzung zu urteilen, ein Hellenist aus sonst praktisch höchst wertvollen Aussprüchen des Jakobus, die auch vielfach an Herrnworte anklingen,

für Judenchristen der Diaspora ausgearbeitet, kommt wohl weniger auf Rechnung des Jakobus selbst als derjenigen Judenchristen, welche sich zwar auf ihn und die Urapostel beriefen, aber über sie weit hinausgingen zu einer ebenso leidenschaftlichen wie bornierten Bekämpfung des Heidenapostels sogar durch eine judaistische Gegenmission auf seinem Arbeitsfeld. Auch Paulus hat ja 1 Kor. 13 den Glauben, der nicht durch die Liebe thätig ist, für wertlos erklärt, aber in dem lebendigen Glauben an die Liebe Christi, der in die Lebensgemeinschaft mit ihm versetzt, auch die wirksame Kraft zur Liebe und Gesetzeserfüllung dargethan.

Weiter sagt Wendt S. 31: „Auch hinsichtlich der Gesetzesübertretung, der Sünde macht Jesus nicht den paulinischen Gegensatz. Fremd ist ihm der Gedanke, daß die außerhalb der Gemeinde des Reiches Gottes stehenden wegen ihrer Fleischesbeschaffenheit notwendig dem Sündigen verfallen sein.“ Ich begreife nicht, wie W., der doch wenigstens einen Kern authentischer Reden Jesu im vierten Evangelium anerkennen will, dies nicht durch Joh. 3 ergänzt. Wenn hier Jesus eine Geburt von oben her fordert als Bedingung zum Eintritt ins Reich Gottes mit der Begründung: „Das vom Fleisch Geborene ist Fleisch“, so entspricht dies Herrnwort so der Lehre Pauli, daß dieser sie gerade aus diesem entwickelt haben kann. Bei der Stellung Pauli zu Christo, von der er sich so abhängig weiß, daß er nichts wissen will als ihn, kann ich mir nicht denken, daß er ein so heterogenes Element zu dessen Lehre hinzugebracht, und sehe, da das Johannesevangelium die Vermittelung bietet, Paulus auch als Zeugen für dessen Zuverlässigkeit an. „Freilich“, räumt W. selbst ein, „dürfen wir Jesu auch nicht die Anschauung zuschieben, daß der Mensch sich mit eigner geschöpflicher Kraft ganz von der Sünde frei halten und sich selbständig den göttlichen Heilslohn verdienen könne“. Hat es denn aber für den Herrn große Bedeutung, wenn ein Mensch mit halbem Herzen Gott dient uud mit halbem dem Mammon? In dem ganzen Drängen des Herrn auf Entscheidung liegt die Alternative: entweder ganz oder gar nicht. Vgl. Mtth. 12, 30. 33. Vgl. auch 7, 11 *ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες*. Wie kann W. sagen von Jesu: „Für ihn hat diese paulinische Alternative gar nicht ge-

golten. Er hat gar nicht daran gedacht, daß die Menschen außerhalb seiner Jüngergemeinde ausschließlich auf ihr eignes kreatürliches Vermögen angewiesen und von allen aus zuvorkommender Gnade Gottes fließenden Kräften des höheren Lebens ausgeschlossen seien. Ihm erschien es als selbstverständlich, daß, wenn Gott eine Gesetzesforderung an die Menschen stellte, er ihnen auch das Vermögen zur Erfüllung dieser Forderung verlieh, sofern sie nur wirklich ernstlich ihren Willen auf seine Gebote richteten." Die zuvorkommende Gnade Gottes erkennt doch auch Paulus an selbst bei den Heiden Röm. 1 f., aber sie galt ihm sowol wie Jesu als gehindert durch die Macht der Sünde (vgl. Röm. 1, 18 *τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων*, Mark. 7, 27 *κυναρίοις*, 10, 5 *πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν*). Wendt sagt: „Die Behauptung der Notwendigkeit des Sündigens enthält immer auch eine Entschuldigung." Da muß ich doch fragen: Wer sind denn die Gefangenen, denen Jesus als der Messias nach Jes. 61 die Befreiung verkündigt (Luk. 4, 18)? Ist denn nicht wenigstens Joh. 8, 34 authentisch: *πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν, δοῦλός ἐστι τῆς ἁμαρτίας*, entspricht dem nicht Mtth. 13, 12; 12, 45? Freilich kennt Jesus nur eine verschuldete, psychologisch vermittelte, relative Notwendigkeit des Sündigens; aber auch Paulus kennt keine andere, und die Erlösungsfähigkeit bleibt von beiden gewahrt. Sehr eingehend beschäftigt sich W. S. 33 ff. mit Röm. 5, 12 ff.; ich muß dagegen der Kürze halber auf meine Auslegung dieser Stelle (gegenüber der Kaftans) in meinem Sic et non [1]) S. 52 verweisen und bemerke nur, daß das *ἥμαρτον* V. 12 unmöglich den ideellen Sinn haben kann, den W. statuiert, auch 2 Kor. 5, 21 sich hier gar nicht zur Vergleichung eignet. W. sagt zum Schluß seiner Exegese: „Uns ist freilich der Begriff einer ideellen Sünde sehr fremdartig; an sich aber ist dieser Begriff durchaus nicht befremdlicher und schwieriger als der der ideellen Gerechtigkeit, den Paulus gebildet und der unserer Dogmatik durch die Anknüpfung der Reformatoren an den paulinischen Sprachgebrauch geläufig ge-

---

1) Gloatz, Sic et non. Die Probleme der christl. Glaubens- und Sittenlehre. Wittenberg 1890.

worden ist." Dazu sei bemerkt, daß der Begriff der den Nachkommen Adams bloß zugerechneten Sündhaftigkeit gerade der katholischen Dogmatik nicht fremd ist, während sie sich gegen die imputierte Gerechtigkeit sträubt; die Reformatoren haben diese letztere ebenso aus Paulus herausgelesen, wie die reale Sündhaftigkeit. Zwar schließt auch die altprotestantische Dogmatik die Imputation der Sünde Adams keineswegs ganz aus; aber dieser Imputation entspricht zugleich das reale Sündigen der Adamiten. Auch die zugerechnete Gerechtigkeit Christi ist keineswegs bloß etwas Ideelles, am wenigsten nach der Lehre Pauli; denn sie ist die im Glauben ergriffene reale Kraft Christi und hat zur Folge das reale Gerechtwerden. Wendt sagt dann S. 37: „Jesus hat der Anschauung nicht Raum gegeben, die Paulus aus der jüdisch-pharisäischen Lehre übernommen, daß der irdische Tod Sündensold, Strafe sei." Freilich bestreitet Jesus Luk. 13, 2ff. eine pharisäische Lehre, daß nämlich ein plötzlicher schrecklicher Tod einen Menschen als besonderen Sünder kennzeichne; aber gerade umgekehrt folgert er da aus der allgemeinen Sündhaftigkeit: „So ihr euern Sinn nicht ändert, werdet ihr alle ebenso umkommen." Gerade die Juden berufen sich Joh. 8, 52ff. gegen Jesus, der an sein Wort die Erlösung vom Tod knüpft, darauf, daß doch auch Abraham und die Propheten gestorben sind. Daß aber „der Tod für die Jünger Jesu die Bedeutung eines heilbringenden Eingangs in das Leben habe" (W. S. 38), das ist doch nicht bloß Jesu, sondern auch Pauli Lehre, wie W. denn auch selbst bemerkt. Aber wenn er hinzusetzt, daß Paulus infolge der pharisäisch-jüdischen Vorstellung des Todes als Sündenstrafe mit Aufhebung der Sündenschuld durch Christus den irdischen Tod habe aufgehoben denken müssen und deshalb den Tod einzelner Christen vor der nahen Parusie nur als Ausnahme, ja in Korinth wieder als Strafe für besondere Sünden angesehen habe, so steht dem entgegen die Ordnung 1 Kor. 15, 26. Röm. 8, 17ff.

Nun erst, eigentlich viel zu spät, da aus ihm schon vielfach anticipiert werden mußte (sogar die Parusie bespricht W. früher), folgt bei Wendt der Abschnitt über das Wesen des Messias S. 39ff. Nachdem hier zuerst in anerkennenswerter Weise die

Übereinstimmung der Lehre des Paulus mit der Jesu selbst dargethan, heißt es S. 45: „Ein unterscheidender Punkt aber ist Pauli Vorstellung von der persönlichen himmlischen Präexistenz des Messias. Jesus hat, soweit wir nach unseren evangelischen Quellenberichten sehen, nicht den Anspruch erhoben, vor seinem irdischen Leben ein himmlisches Dasein gehabt zu haben." Da sollte man bei einem Verteidiger der johanneischen Reden aber doch etwas anderes erwarten. Wendt verweist zwar in einer Anmerkung für das richtige Verständnis derselben auf sein größeres Werk („Lehre Jesu" II, 453—472). Wenn er aber speziell zu Joh. 8, 58 und 17, 5 verlangt: „Wir dürfen uns bei diesen Stellen nicht nur durch den Eindruck leiten lassen, den sie bei isolierter Betrachtung erwecken", so muß dagegen jener Eindruck doch maßgebend bleiben, weil er gerade mit dem übereinstimmt, den wir empfangen, wenn wir sie nicht isoliert betrachten, sondern im Zusammenhang des ganzen Evangeliums, im Lichte des Prologs. Freilich wird man entgegnen, dieser wenigstens enthalte doch zweifellos die Lehre des Evangelisten, nicht die Jesu. Indes kann ich nur aus dem Zeugnis des Täufers im Prolog herauslesen, daß er schon dessen Lehre vom Logos enthält und der Evangelist als anfänglicher Schüler des Täufers sie von diesem überkommen hat. V. 15 führt er auch nochmals und ausdrücklich dessen Zeugnis für die Präexistenz an. Überkam Jesus mit der Messiasidee die Idee seiner Postexistenz in der Parusie, so kann er ebenso gut mit jener auch die Idee seiner Präexistenz überkommen haben und dieser sein innerstes Selbstbewußtsein entsprochen haben. Daß es eine wunderbare, geheimnisvolle Tiefe hatte, spricht er auch aus Mtth. 11, 27: „Niemand kennt den Sohn als der Vater." Spricht er von seiner Messianität reserviert, wieviel mehr von seinem geheimnisvollen Ursprung. Vgl. Joh. 3, 12: „Wenn ich euch das Irdische sagte und ihr nicht glaubt, wie werdet ihr, wenn ich euch das Himmlische sage, glauben?" So können wir aber auch nicht daran Anstoß nehmen, daß diese Lehre nicht im Vordergrund der apostolischen Verkündigung stand, vielmehr ihren geheimnisvollen Hintergrund bildete. So erledigt sich auch, was Wendt weiter sagt: „die Art, wie Paulus auf diesen Gedanken der Präexistenz Christi in seinen

Briefen Bezug nimmt, nur ganz kurz und gelegentlich, ist sehr bezeichnend. Wir ersehen daraus, daß diese Vorstellung jedenfalls nicht zu dem eigentlichen Kern seiner christlichen Verkündigung gehörte." „Anderseits", fährt W. fort (S. 46), „ersehen wir doch, daß Paulus diese Vorstellung als eine seinen Gemeinden bekannte und geläufige betrachtet." Wir müssen nur fragen: Woher hat er sie denn selbst? Und da liegt es doch am nächsten anzunehmen, daß er von Aussprüchen Jesu erfahren, wie sie das Johannesevangelium aufbewahrt hat. Darum gilt mir Paulus auch als Zeuge für dessen Geschichtlichkeit. 2 Kor. 8, 9 und Philipp. 2, 5 ff. verstehe ich übrigens nicht mit Wendt von der „Erniedrigung aus einem himmlischen Dasein zum Erdenwandel", sondern von der Erniedrigung des geschichtlichen Christus, der mit den reichsten Gaben und Kräften des *πνεῦμα* (vgl. Kol. 2, 9) ausgerüstet, von denselben keinen Gebrauch machte, um sich selbst Wohlleben, Reichtum und ein irdisches Reich zu verschaffen gegen des Vaters Willen und Erlösungsratschluß. So gewinnt nicht bloß die Paränese an Anschaulichkeit, sondern es tritt auch die mit dem *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* (= *μορφῇ θεοῦ*) nahegelegte Parallele zu Adam (vgl. Röm. 5, 14 ff. und die Bezeichnung Christi als des zweiten Adam) noch weit deutlicher hervor. Dazu kommt die synoptische Versuchungsgeschichte, welche Paulus sehr wohl hier mit im Auge haben konnte. Nach Wendt S. 47 f. war es allerdings ein Fortschritt, daß Paulus über die Engelmächte, die das spätere Judentum, wie auch die Kolosser, als Vermittler des göttlichen Weltwirkens dachte, den präexistenten Messias gestellt; aber beides erklärt er nur daraus, daß man „Gott in möglichst abstrakter Transcendenz und in konträrer Gegensätzlichkeit gegen die vergängliche irdische Natur vorzustellen suchte". Von Jesu aber sagt er: „Der Gedanke, daß er in seiner Präexistenz ein Vermittler der weltschöpferischen Wirksamkeit Gottes gewesen wäre, lag ihm deshalb ganz fern, weil er die lebendigste Vorstellung von dem unmittelbaren Wirken Gottes im großen und ganzen wie im einzelnen und kleinsten des irdischen Weltverlaufs hatte." Aber dieser Beweis schlägt geradezu um in sein Gegenteil. Denn unzweifelhaft sind auch nach den Synoptikern die Engel ein Bestandteil der

Lehre Jesu unbeschadet seiner lebendigsten Vorstellung von dem unmittelbaren Wirken Gottes; über die Engel aber stellt er sich selbst: „Des Menschensohn wird seine Engel senden“ Mtth. 13, 41 vgl. 25, 31. Dürfen wir nun analog wie W. schließen, so würde daraus folgen, daß Jesus eben damit, daß er sich selbst über die Engel stellt, auch die Präexistenz in Anspruch nimmt. Und schließt denn Wendt, wenn er die „unmittelbare Bedingtheit alles irdischen Seins und Geschehens“ durch Gott behauptet, die Naturkräfte und Naturgesetze aus? Wenn Wendt (S. 48) schließlich sagt, „daß Jesu jeder Gedanke an eine Vermittelung des weltschöpferischen Wirkens als eine Beeinträchtigung der dem himmlischen Vater allein gebührenden Ehre erschienen wäre“, so hat doch Jesus jedenfalls die Ehre des Vaters durch seine eigene Heilsmittlerschaft nicht beeinträchtigt, sondern erhöht und auch an den alttestamentlichen Andeutungen von Wort oder Weisheit und Geist als der zum Weltwirken Gottes erforderlichen (objektiven und subjektiven) Offenbarungspotenzen seiner selbst keinen Anstoß genommen und dem heil. Geist Präexistenz zugeschrieben, ja nach dem Hebräerevangelium ihn sogar seine Mutter genannt. So enthält denn auch der Taufbefehl die Koordination von Vater, Sohn und Geist.

Dem folgenden Abschnitt Wendts über die heilsvermittelnde Bedeutung des Messias (S. 48ff.) haben wir schon oben vorgreifen müssen und brauchen nur noch Einzelheiten zu beanstanden oder zu ergänzen. S. 52: „Gott ist nach Paulus nicht durch Christi Tod der Gnädige geworden, sondern schon vorher immer der Gnädige gewesen ... Er hat bereits von Ewigkeit den Heilsplan der Gnadenordnung gehabt.“ Aber dieser hatte doch eben zum Inhalt die Sendung Christi und seine Dahingabe, also nur mit Beziehung darauf war Gott gnädig. „Röm. 3, 21—26 wird nicht die Gnade Gottes als Produkt des Todes Christi, sondern vielmehr der Tod Christi als Erweisung der Gnade geltend gemacht.“ Aber wie kann sich denn die Gnade Gottes gerade im Tode Christi erweisen, wenn derselbe nicht von der Gnade ihrem Wesen nach gefordert war als conditio sine qua non? Vielleicht ist *ἱλαστήριον* V. 25 gemäß LXX und Hebr. 9, 5 auch schon mit älteren Exegeten als Ritschl und W. „auf die Kapporet zu

deuten, auf den als Repräsentation die Heilsgegenwart Gottes in der israelitischen Gemeinde aufgefaßten Deckel der Bundeslade"; aber wie konnte er ἱλ. heißen, wenn das an ihn gesprengte Opferblut nicht zugleich als Sühnmittel gedacht war; wäre diese Sprengung unterblieben, wäre auch die Heilsgegenwart Gottes gewichen nach ursprünglicher Anschauung; diese also bedingt sich selbst durch die Sühne. Gewiß ist „in den **Abendmahlsworten Jesu** ein geschichtlicher Anknüpfungspunkt und fortdauernder Stützpunkt für Pauli Anschauung vom Heilswert des Todes Christi gegeben" (W. S. 54); „aber", sagt W. weiter, „wir dürfen aus dieser Anknüpfung Pauli an die Abendmahlsworte Jesu doch nicht schließen, daß Jesus die Heilsbedeutung seines Todes ganz in demselben Sinne gemeint als Paulus. Jesus selbst hat in jenen Worten der heilbringenden Bedeutung seines Todes keine ausdrückliche Beziehung auf die Sündenvergebung für seine Jünger gegeben. Erst Mtth. 26, 28 ist bei Wiedergabe des Markustextes diese Beziehung hinzugefügt." Nun 1 Kor. 11, 24 ff. fehlt sie auch und doch hat Paulus sie gewiß aus den Einsetzungsworten herausgelesen, so aber auch andere Kreise; denn nicht bloß die Logiaquelle unsers ersten Evangeliums, sondern dasselbe in seiner gegenwärtigen Gestalt, wo Markus in jene Quelle mit einigen anderen Diegesen, aber noch nicht Lukas, zum Zweck einer ersten Evangelienharmonie eingearbeitet ist, liegt dem Judenchristentum näher als dem Paulinismus. W. will die Abendmahlsworte aus Jesu eigenem Gedankenkreis verstanden wissen. Jesus war aber bei seinem Leidensgang ganz erfüllt von dem Gedanken, daß die Schrift erfüllt werden müsse, Mark. 14, 49, Mtth. 26, 54, Luk. 18, 31; da mußte ihm hauptsächlich Jes. 53 vor der Seele stehen. W. sagt: „Jesus hat während seiner Wirksamkeit auf Erden den Sündern, deren reuiges Verlangen nach dem göttlichen Heil er erkannte, Sündenvergebung zugesprochen und seine Jünger zu vertrauensvollem Bitten um Sündenvergebung aufgefordert, ohne dabei auf die vermittelnde Bedeutung gesetzlicher Sünd- und Schuldopfer oder seines eigenen bevorstehenden Todes hinzuweisen; denn er sah die Bürgschaft für das Bereitsein Gottes zur Vergebung, unter der Bedingung nur der ernstlichen Sinnesänderung des Sünders, in dem sittlichen

Vaterwesen Gottes." Er erkannte doch aber auch des Vaters Erlösungsratschluß aus den Weissagungen als eine Aufgabe, die er auszuführen habe (Mtth. 3, 15. Joh. 4, 34) und wozu der Vater ihn gesandt. Nur als dieser Gesandte konnte er Sündenvergebung darbieten (Mark. 2, 10 u. s. w., s. o.) in dem festen Willen, auch sein Werk zu Ende zu führen, zu dessen treuer Ausführung bis in den Tod er sich schon in seiner Taufe geweiht (s. o.). So tritt denn auch die Deutung des Spruchs vom Lösegeld Mark. 10, 45 auf ein stellvertretendes Strafleiden durchaus nicht, wie W. S. 56 meint, aus dem Rahmen der sonst bezeugten Anschauungsweise Jesu heraus, und dieselbe ist keineswegs, wie W. S. 57 behauptet, in der Lehre des Paulus durch den Gedanken des stellvertretenden Strafleidens des Unschuldigen für die Schuldigen spezifisch überschritten; so erkennt doch auch W. S. 57 Anm. 2 mit Recht an: „Aus 1 Kor. 15, 3 ist zu ersehen, daß die Vorstellung von Christi Tod zugunsten der Sündenvergebung nach Maßgabe der Schriften Paulus und den Uraposteln gemeinsam war." Dazu stimmt denn auch der Petrusbrief und die Johannesschriften. Wenn aber W. S. 58 sagt: „Bei Jesu selbst erschöpfte sich die Anschauung von seiner messianischen Heilsbedeutung nicht in der in den Abendmahlsworten ausgesprochenen Vorstellung von der Heilsbedeutung seines Todes", so sagt Jesus doch klar in eben diesen Worten, daß er erst durch diesen Tod den neuen Bund stifte, und damit stimmt, daß er vorher, vor Beendigung seiner messianischen Aufgabe, sogar das Prädikat „gut" abgelehnt und mit dem Bekenntnis seiner Messianität noch möglichst zurückgehalten. Ohne seinen Tod wäre er eben nicht der Messias, sondern nur ein Prophet. Wendt sagt freilich weiter: „Er wußte, daß er seine messianische Aufgabe dadurch zu erfüllen hatte, daß er als prophetischer Lehrer die rechte vollkommene Offenbarung von Gott und der rechten, dem Willen des Vaters entsprechenden Gerechtigkeit brachte. Es steht im völligen Widerspruch zur Auffassung Jesu und ist nur Vorurteil aus dogmatischer Tradition, wenn man zwischen seinem Lehr- und dem Messiasamt, zwischen der Offenbarungs- und der Heilsbedeutung Jesu einen Gegensatz macht. Für Jesus selbst vollzog sich sein messianisches Heilswerk eben in seiner

offenbarenden Verkündigung. Auch sein ganzes praktisches Verhalten ordnete sich diesem seinem messianischen Verkündigungsberuf unter." Diese Wertung Christi als des messianischen Propheten ist ja überhaupt der Ritschlschen Schule charakteristisch [1]). Aber wir müssen dagegen sagen: Christus ist darum vollkommener Prophet, weil er nicht bloß Prophet (Lehrer), sondern zugleich Priester (d. h. nach allgemein religionsgeschichtlichem Begriff: Vertreter derer, für die er sich an die Gottheit wendet) und König (Erlöser) ist. Seine offenbarende Thätigkeit gipfelt in der höchsten Liebesoffenbarung seiner Selbstopferung zur Ermöglichung einer nicht bloß provisorischen, sondern definitiven Sündenvergebung für alle, die durch sein stellvertretendes Büßen sich zur Buße (Luk. 23, 28—31) und durch sein Liebesopfer zum gläubigen Vertrauen auf dasselbe bewegen lassen; einem solchen stellvertretenden Opfer zur Sündenvergebung eignet dann auch die Erlösungskraft auf den menschlichen Willen zur fortschreitenden Heiligung. Ja wir dürfen sogar aus psychologischen Gründen und gemäß Mark. 6, 34 u. s. w., wie oben gezeigt, das priesterliche Mitgefühl Jesu zum treibenden Ausgangspunkt seiner ganzen messianischen, auch der Lehrthätigkeit machen.

Wendt S. 60 macht Paulus den Vorwurf, daß „in seinen Briefen jedwede Berücksichtigung der geschichtlichen Thatsachen des Lebens Jesu abgesehen von seinem Tode fehlt". Das ist insofern nicht richtig, als Phil. 2 eine Zusammenfassung des geschichtlichen Lebens enthält; aber auch der Tod Christi selbst ist eine solche, denn nur als der Tod dessen, der von keiner Sünde wußte und dessen Gehorsam sich in ihm vollendet, hat er nach der Lehre Pauli seine Heilskraft. Insofern wird 1 Kor. 1 f. das Kreuz Christi zum Inbegriff, zur kürzesten Konzentration des ganzen Christentums, und dies giebt uns nicht bloß die nötige Freiheit und Unbefangenheit zur kritischen Durchforschung der Evangelien, sondern läßt uns vor allem in der Vielheit von Worten und Thaten Christi, die sie bieten, den notwendigsten Einheitspunkt, das wesentlichste Ziel, dem

---

1) Vgl. auch Kaftan über Häring, Zur Versöhnungslehre. Theol. Lit.-Ztg. 1894. Nr. 1.

alles andere dient, zu unserm Heil erfassen, entspricht auch ganz dem Sinne Christi, der stets auf eine höchste Einheit dringt, wie in der Natur und in der Gesetzesordnung, so auch in der Gnadenordnung: der einen köstlichen Perle, dem einen, was notthut. Wir finden doch übrigens auch in den nichtpaulinischen Briefen des Neuen Testaments die evangelische Geschichte nicht mehr herangezogen als in den paulinischen; der zweite Petrusbrief aber ist *ἀντιλεγόμενον*. Natürlich sind durchweg im Neuen Testament, nicht bloß bei Paulus, Jesu Tod und seine Auferstehung mit Erhöhung zur messianischen Herrlichkeit Korrelata. Diese Korrelation liegt auch schon in den synoptischen Aussagen Jesu über sich als *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* vgl. Matth. 17, 22 ff.; 16, 27. Mark. 9, 31. Luk. 18, 18 ff.; 24, 25 f., und lag für Jesus schon von vornherein in Jes. 53 (bezw. Ps. 22. 16, vgl. Apg. 2, 25 ff.) und dem entsprechend in der Symbolik seiner Taufe vgl. Joh. 3, 13 f. So genügt aber auch die Offenbarung des Auferstandenen an den Verfolger vor Damaskus, ihn zu seinem Apostel umzuwandeln. W. fragt (S. 60 f.): „Hat Paulus nicht die Bedeutung jener Offenbarung vor Damaskus für die Feststellung seines Evangelii überschätzt? Hat er wirklich sein ganzes Evangelium allein durch diese Offenbarung gewonnen? Er muß doch vorher schon eine gewisse Kenntnis von den Anschauungen der Christen gehabt haben" u. s. w. Gewiß hat er diese gehabt, aber eine oberflächliche, in der er den Tod Christi nicht als notwendige Vollendung seines messianischen Wirkens, als Ziel- und Einheitspunkt desselben erkannte, wie er ihm mit einem Schlage offenbar wurde zugleich mit der Herrlichkeit des erhöhten Jesus, weil diese zugleich seinen Tod als die Vollendung seines messianischen Werks bestätigte. Dieser Hauptsache gegenüber hatte für Paulus alle seine sonstige Kunde von Jesu nur untergeordneten Wert, soweit darin nicht unmittelbar diese Hauptsache bezeugt war. Die Korrelation von Jesu Tod und Auferstehung führt uns aber noch weiter; ist diese die göttliche Antwort auf jenen, die göttliche Erklärung, daß Jesus wirklich bis zum Tod gehorsam war in Ausführung des Gnadenratschlusses und das genügende Opfer vollbracht hat, so bezeugt sie, daß Jesu Tod auch für Gott etwas

überaus Wertvolles war, was auch auf seine Stellung zur gesamten Menschheit Einfluß haben mußte, für welche Christus eingetreten war. Dies führt notwendig auf den Begriff der Versöhnung Gottes durch Christi Sühnopfer, welches freilich im ewigen Gnadenratschluß Gottes kraft des Rechtsmoments in der Gnade schon gefordert und vorgesehen war.

Wendt sucht sich damit auf seine Weise abzufinden im letzten Abschnitt, der doch bezeichnend nur die subjektive Bedingung der Teilnahme am Gnadenheil behandeln soll und als solche mit Recht im Sinne Pauli und Jesu „den Glauben im Gegensatz zu solchen eigenen Werken, durch die der Mensch sich unter der Gesetzesordnung das Heil verdienen will“, geltend macht. Nur „eine solche Beziehung auf die zur Sündenvergebung gereichende Heilsbedeutung seines Kreuzestodes, wie sie nach dem Bewußtsein Pauli zum rechtfertigenden Glauben gehört, hat Jesus“ — nach Wendt S. 65 — „dem Vertrauen, das er forderte, nicht gegeben“. Aber mit dem Vertrauen, das er auf seine Person forderte, hat er doch auch das Vertrauen gefordert, daß er sein Werk zu Ende führen werde. Als anderen Unterscheidungspunkt führt W. S. 66 an: „Jesus hat mit größtem Nachdruck das sittliche Bedingtsein der Teilnahme am Reich Gottes betont. Seine Aufforderung zum Eintritt in dasselbe gestaltete sich deshalb in erster Linie zu einer Aufforderung zur Sinnesänderung.“ Aber doch nicht zu dieser allein, sondern mit ihr zum Glauben an das Evangelium, welches Jesus auch nicht auf einmal fertig abgeschlossen vorgetragen hat, so wenig sein Werk schon im Anfang abgeschlossen war, obgleich es von Anfang auf diesen Abschluß tendierte. Sodann muß die Doppelforderung Jesu doch in eine höhere Einheit zusammengehen und auch nach W. „sah Jesus in der Sinnesänderung nicht ein verdienstliches Werk“. So können wir sie nur fassen als einerseits Vorbedingung, anderseits in ihrem Fortgang als Wirkung des Glaubens an das Evangelium oder den Glauben nur als bußfertigen und den Menschen in Kraft der ergriffenen Gnade innerlich umwandelnden. Einen anderen Glauben kennt aber auch Paulus nicht. Diese innere Umwandlung nimmt nun aber auch Wendt S. 68 ff. mit der ganzen Ritschlschen Schule mit Unrecht in den paulinischen

Begriff der Versöhnung, *καταλλαγή* hinein, während Paulus in der Hauptstelle 2 Kor. 5, 17—21 die innere Umwandlung, von der er V. 17 spricht, vielmehr so auf Gott zurückführt, daß er uns die Sünde nicht zurechnet, welche er auf Christus gelegt; dies letzte hätte hier keinen Sinn, wenn es nicht eine Versöhnung Gottes bedeutete, und auf diese als vollbrachte gründet sich erst die Ermahnung: *καταλλάγγητε τῷ θεῷ*, d. h. seid die so durch Christus Gott Versöhnten auch in eurem Bewußtsein, in eurem Glauben d. h. vertrauender Annahme der Versöhnung.

Wenn Wendt zum Schluß seines Aufsatzes (S. 76 ff.) uns mahnt, die Lehre Jesu doch noch über die Pauli und der diesem folgenden Reformatoren zu stellen, so thun wir das viel mehr als er, da wir viel mehr mit Paulus selbst und den Reformatoren in der Lehre Pauli, zumal bei ihrer Übereinstimmung mit Johannes, in der Hauptsache die Lehre Christi selbst finden, die der Apostel nur in ihren begrifflichen wie auch praktischen Konsequenzen weiter entwickelt hat (Paulus mehr diskursiv-dialektisch, Johannes mehr intuitiv-spekulativ).

Rezensionen.

1.

R. Rocholl, Die Philosophie der Geschichte. 2. Bd. Der positive Aufbau. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1893. XVI u. 612 S. 8.

Vor 111 Jahren, im Jahre 1784, erschien der erste Band von Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, in denen die Hoffnungsfreudigkeit und Schaffenslust der Aufklärungszeit so recht aus dem Vollen zur Aussprache kam. Im Jahre 1893 hat Kirchenrat Rocholl seine Philosophie der Geschichte vollendet, in der die positiv christlichen Lehren von der Sünde, vom Erlöser und vom Gericht in ihrem ganzen Ernst zur Lösung der Rätsel der Geschichte aufgeboten werden. Und, wie wir hoffen möchten, nicht ohne allen Erfolg. Denn die uns fast unbegreifliche Hoffnungsseligkeit und Arglosigkeit, in welcher das ausgehende 18. Jahrhundert hart vor der französischen Revolution, ja noch beim Beginn derselben nicht nur in einem Klopstock und Schiller, auch in einem Kant die Gefahren und Erschütterungen nicht sah, denen es entgegenging, sie, darf man sagen, ist der geringste Fehler unserer Zeit. Die Macht des Bösen und die Last des Elends, das Unbefriedigende und in vielem Unhaltbare unserer Zustände wird heutzutage so vielfach gefühlt, daß ein Mann, der den Mut und das Zeug dazu hat, die positiv christlichen Anschauungen von der Sünde und von der Erlösung und vom Gericht auf die Weltgeschichte und ihre Rätsel anzuwenden, auf Zustimmung in weiten Kreisen sollte

rechnen dürfen. Und das dürfen wir dem verdienten Herrn Verfasser bezeugen: die reichen Schätze der Göttinger Bibliothek, denen seinerzeit Herder das Beste an Wissensstoff für sein epochemachendes Werk verdankte, haben auch in dem vorliegenden Buch reiche Zinsen getragen. Der erste, 1878 erschienene Band, welcher einen kritischen Überblick über die bisherigen Arbeiten zur Philosophie der Geschichte darbietet, war eine von der philosophischen Fakultät der Georgia Augusta gekrönte Preisschrift, welcher die Fakultät nachrühmte, „daß sie besonders in der neueren Zeit an Vollständigkeit kaum etwas zu wünschen übrig lasse". Der zweite Band, welcher den positiven Aufbau der Philosophie der Geschichte giebt, enthält eine solche Fülle wohlgesichteten geschichtlichen, ethnologischen, geographischen Materials, daß niemand ihn aus der Hand legen wird, ohne reiche Belehrung daraus geschöpft, und ohne ihn ganz gelesen zu haben. Denn bei aller Energie des philosophischen und theologischen Denkens fesselt der Verfasser besonders auch dadurch, daß er in der lebendigen Sprache der Anschauung, nicht bloß in der des abstrakten Begriffs zu schreiben versteht. Geschichtliche Einzelbilder, farbenreich und mit kräftiger Hand ausgeführt, beleben immer wieder seine weit ausgreifenden Gedankengänge, und daß er zum Verständnis geschichtlicher Vorgänge von Naturanalogieen reichlichen Gebrauch macht, dürfte ihm in einer Zeit, in welcher die Wissenschaft der Natur die herrschende ist, von den wenigsten zum Vorwurf gemacht werden. Dennoch möchten wir glauben, daß gerade hier eine Einseitigkeit und Schranke in der reichen Gedankenwelt des Verfassers zutage tritt. Was z. B. Kant in seinen Rezensionen des ersten und zweiten Teils von Herders Ideen hauptsächlich auszusetzen hatte, und was Haym in seinem Werk über Herder [1]) treffend hervorhebt, daß „Geistiges und Natürliches ineinander schillert, daß die Geschichte naturalisiert wird, nachdem zuvor die angeblichen Naturgesetze mit einem moralischen Schein umkleidet worden sind", das ist sehr verwandt mit dem, was an der christlichen Auffassung der Weltgeschichte, wie sie unser Verfasser vertritt, von manchen ausgesetzt, bezw. vermißt werden dürfte.

---

1) Haym, Herder nach seinem Leben und seinen Werken II, 237.

Die ethischen Wirkungen des Christentums werden zu wenig im einzelnen ausgeführt, sie werden namentlich für die Geschichte unseres Jahrhunderts unterschätzt, während der Blick des Verfassers mit Vorliebe auf der kosmischen Stellung und Wirkung Christi namentlich in den Ausgängen der Geschichte ruht. Es ist aber nicht das Christentum oder die Theologie des ehrwürdigen Herrn Verfassers, wodurch dies bedingt ist, sondern seine Philosophie und seine Bildungsrichtung. Wenn bei Herder der Leibnizsche Idealismus, von dem er ausging, durch den Spinozismus, den ihm der Umgang mit Goethe vermittelt hatte, wesentlich gebunden und umgebogen erscheint, so sind es in unserem Werk die Anschauungen, die Sympathieen und Antipathieen christlich-germanischer Romantik und Schelling-Böhmescher Theosophie, wodurch die Allgemeingültigkeit und die Überzeugungs-, wohl auch die Anziehungskraft der biblisch-evangelisch-christlichen Gedanken des geistvollen Verfassers in den Augen vieler beschränkt werden dürfte. Wir möchten daher glauben, seinem verdienstvollen und hochinteressanten Werk einen Dienst zu erweisen, indem wir in nachstehendem Überblick über den reichen Inhalt des zweiten Bandes kritisch sondern, was doch nicht identisch ist: evangelisches Christentum und Theosophie, bezw. Romantik.

Der Verfasser hält fest an dem Ursprung des Menschengeschlechts von e i n e m Stammvater. — Er will aber nicht deduktiv von dieser Voraussetzung ausgehen, er glaubt, sie induktiv aus einer ethnologischen und sprachgeschichtlichen Überschau über die Verteilung und Wanderung der Völker auf dem Erdball erweisen zu können. „Alle Sprachen", sagt er mit Alexander v. Humboldt und Max Müller, „haben eine Analogie und zahlreiche Beziehungen unter sich, wir bedürfen einer Mitte, auf welche alle Sprachen, sollen sie überhaupt verstanden werden, hinzuweisen sind." S. 94f. Thatsächlich nachweisbar ist, daß die wichtigsten Völkerfamilien von „dem Dach der Welt", von der Hochplatte Pamir (nördlich vom Hindukoh, südlich vom Tianschangebirge) und dem nahen Tarimbecken ausgegangen sind, S. 120: zuerst die t u r a n i s c h e n Völker, nach Osten die Mongolen nach China, Korea, Japan, aber auch als Malayen südlich über Polynesien, und hinüber nach Amerika,

wo die Reiche der Tolteken und Azteken in Kunst und Staatsverfassung und Agrikultur wie in ihren religiösen Vorstellungen die frappanteste Ähnlichkeit mit China zeigen; nach Norden die Tataren, die Völker Sibiriens, die Finnen und Lappen, die Eskimo, die amerikanische Urbevölkerung mit den Jägerstämmen des nördlichen und südlichen Festlands. Gleichfalls vom zentralasiatischen Hochland gingen aus die Arier S. 167 (Nachbarn der mongolischen Chinesen am alten Drachensee S. 145), um 2000 v. Chr. sich spaltend in Südarier: Indier und Iranier, und Westarier: Basken, Kelten, Slaven, Hellenen, Italiker. Ein eingeschobener Keil zwischen Ost- oder Süd- und Westariern ist die semitisch-hamitisch-kuschitische Kultur S. 221, gleichfalls vom Hindukusch abstammend, verbreitet nach Afrika, dessen Urrasse über die Landenge von Suez eingewandert, dann von Kuschiten überflutet ist, denen in Ägypten semitische Einwanderung folgte, die aber auch bis Malabar und Lybien sich ausbreiteten, als Akkadier in Mesopotamien zuerst als Kulturvolk auftraten, und denen dann semitische Reiche: Assyrier, Babylonier, und als die eigentlichen Handels- und Kulturvermittler der alten Welt die Phönizier folgen. Das Neben- und Aufeinanderwirken der mongolischen, der arischen und der semitischen Völkerwelt bildet den eigentlichen Inhalt der Weltgeschichte S. 149. Das älteste und weiteste Kulturbecken ist das der turanisch-mongolischen Völker, speziell China, bei dem der Verfasser mit sichtlicher Vorliebe wie einst Hegel verweilt, doch nicht wegen seines wohlpolicierten Staatswesens, sondern weil auf diesem ältesten Kulturgebiet die Urphänomene der Religionsgeschichte (und diese bietet immer das Tiefste der Menschengeschichte I, 121) besonders lehrreich zutage treten. Im Grund des Bewußtseins Ahnenkult und Gespensterfurcht, mit Schlangenverehrung und Zauberei, darüber ein Rest des Urmonotheismus, von den Gebildeteren ausgebaut zu einem Göttersystem, in Japan dem Schintoismus, dem die „Reformation" des Buddhismus folgt, die aber in pantheistische Vernichtung des Einzellebens ausläuft S. 157. Diese Spannung im religiösen Bewußtsein, die bei allen Kulturvölkern des Altertums, bei den Ägyptern so gut wie bei den Griechen und Römern (Laren, Opferwesen, Zauberei) nachzuweisen ist, während bei den

kulturlosen Völkern die Grundschicht (Ahnenkult, Zauberei, Menschenopfer), das religiöse Bangen S. 203 am offensten zutage liegt, sie weist zurück auf eine große Katastrophe, S. 132, welche in die Idealität des ersten Menschen und seiner Umgebung den Mißton brachte, wie auch die Verwirrung der Sprachen nicht ohne Erschütterung des Bewußtseins sich denken läßt S. 114 f. Diese Desorganisation, deren Tiefpunkt die wilden Völker darstellen (— auch nach Wilhelm von Humboldt ist der Zustand der Wildheit kein ursprünglicher, sondern der einer durch große Umwälzungen und Unglücksfälle auseinandergerissenen und untergehenden Gesellschaft S. 116 f. —) auch die arischen Völker vermochten sie aus eigenen Mitteln nicht zu heben, obwohl ihre Kultur gegenüber der Passivität, der Naturgebundenheit der mongolischen Völker den Pol der Aktivität, der Freiheit darstellt, S. 148 f. Freilich nicht unter den Indern, die unter dem erschlaffenden Einfluß der Tropenwelt in Passivität, Traumleben versanken, aber die Iranier sind ein Volk der Charakterbildung und der That, die griechischen Städte zeigen ein Maß der bürgerlichen Freiheit, der Freiheit auch von der Macht der Naturgewalten, wie es in der Geschichte eine durchaus neue Erscheinung ist, S. 187. Und bei den Römern, dem Volk des Rechts und der That, festigte Religion und Ehrbarkeit lange Haus und Gemeinwesen und half zum Sieg über die Punica fides, S. 200. Aber bei Hellenen und Römern war die Grundlage die Sklavenwirtschaft, die zur Zerstörung des freien Volkstums führte. Und die Zersetzung, die schon unter den Hellenen bei fortschreitender Bildung die heitere Befriedigung im Diesseits, die leichtlebige Ästhetik in sittliche Fäulnis hatte enden lassen, nahm bei den Römern nur noch grandiosere Formen an: Selbstanbetung des Menschen, des Staats (der Kaisergott), S. 214. Aus dem Morgenlande aber kommt wohl das Bedürfnis der Versöhnung, schon bei den Iraniern, bei den Akkadiern ist tiefere Erkenntnis der Sünden, noch mehr unter Israel, unter der unerbittlichen Selbstkritik der Propheten, das Bedürfnis der sündentilgenden Gegenwart Gottes, der Überbrückung der Kluft zwischen Diesseits und Jenseits ist die Forderung der ganzen alten Welt. Aber bei Philo blieb sie theoretischer Versuch. Geschehen ist sie durch die That. In Christus

ist das Unendliche und Endliche persönlich geeint. Er hat auch einen Leib angenommen, um den der Verweslichkeit verfallenen Kosmos an und durch sich wieder emporzuführen. Und weil er ihn annahm, so muß er sterben, als Sühnopfer, daß alle entsündet würden. Aber in der Auferstehung nimmt das Übernatürliche das Natürliche zu sich empor, in ihm fühlten sich die Jünger als ein Leib, und damit die Aufgabe, die Völkerwelt unter ein Haupt zu sammeln durch Liebe und Erbarmung auf Grund des großen Opfers. Der Begriff des wahrhaft Humanen ist hier erst wahrhaft verstanden. Und Darstellung, Auseinanderlegung und Entfaltung des vollen Menschenbildes ist der Inhalt der Menschheitsgeschichte, S. 24, S. 286. Sie vollzieht sich in der christlichen Welt zunächst in dem polaren Gegensatz der Kirche und der Gesellschaft. Dort gebundene Dogmatik, hier freiere Gedankenströmung, die im Menschen, auch abgesehen von Stand und Religionsbekenntnis den ewigen Wert betont. Zunächst im römischen Reich tritt die Kirche in Kampf mit dem absoluten Staat, borgt aber von ihm Kunst und Verfassung, wie in der Weltflucht der Askese morgenländische Elemente eindringen, während hellenische Reste in Byzanz konserviert werden. Die Weltreligion besteigt den Thron, und die Humanität erstarrt, S. 300. Neue Kräfte kommen der Weltgeschichte von den Germanen, mit ihrem Trieb zu universeller, nicht nur besonderer Ausbildung, bei bedenklicher Neigung zu staatlichen Sonderbildungen. Die Anlehnung an das römische Staatsbild ergiebt das Reich Karls des Großen, das die deutschen Kaiser erneuern, im Kampf mit dem Papsttum erliegend. Aber die Kreuzzüge führen zur Bildung neuer Nationalstaaten, wie in Deutschand die Ausbildung von Fürsten- und Volksrechten mit einer Fülle humaner Züge nie geruht hatte. Freilich bringt durch die Kreuzzüge und den nie ausgehenden Verkehr mit dem Morgenlande dessen Weltflucht und Phantastik, wie durch die Hierarchie Gregors VII. die semitische Gesetzlichkeit bis zur Grausamkeit der Ketzergerichte in das abendländische Denken, während in der Mystik und in anbetenden Menschen und Engeln bei Stefan von Köln und Martin Schongauer die heilige Schönheit des wahrhaft Menschlichen uns entgegenschimmert, S. 350.

Die neue Zeit beginnt mit dem Einbruch der Mongolen und schließt mit dem Eintritt der mongolischen Staaten in die Kulturbewegung der Erde, welche so eine universale wird. Hatte schon der Semitismus im Islam die Aufgabe, die arisch-christliche Kultur durch Widerstand und Beunruhigung zur Klärung, tieferer Begründung und erhöhter Kraftentfaltung zu reizen, S. 303, so führt nun der Sturz von Byzanz griechische Schätze nach Italien. Der Humanismus bei all seinem Epikureismus ist die Entdeckung des Menschen, der im Mittelalter ständisch und hierarchisch gebunden war, in seinem Wert und seiner Verantwortlichkeit, die Rehabilitation der Frau — gegenüber der Mönchstheologie — und die freiere Bewegung des Bürgertums. Jetzt wurde auch die Erde entdeckt, und wenn sie durch Kopernikus ihrer falschen Würde als Mittelpunkt des Universums entkleidet wurde, so kam es nun auf innere Werte an, der Mensch, frei von der Macht der Gestirne, wurde auf die Stelle gehoben, die er einzunehmen bestimmt war. Der Humanitätsgedanke mußte religiös vertieft werden in der Reformation. Getragen von den Städten und Magnaten mit dem freien Sinn der alten Wikinger, S. 373, eröffnete sie die Bibel, die freie Gnade Gottes und im rechten Sakramentsbegriff den Himmel, nun nicht mehr über den Sternen, sondern unmittelbar hinter dem Vorhang der Sichtbarkeit, inmitten der Gemeinde. Sie lehrte auch die natürliche Welt bearbeiten, und in den unabhängigen Kirchenbildungen des Protestantismus kann die größte Fortbewegung ihre Ausgestaltung finden. Seine Schuld ist, daß er den sittlichen Wert gegebener Formen, der Anbetung und Übung zu wenig beachtet. Die Reaktion kommt aus der romanischen Welt. Die Jesuiten benützen die Mittel der Renaissancebildung zur Einführung des Gehorsams, wozu der konfessionelle Absolutismus der Habsburger und Frankreichs kommt. Da löst die Aufklärung die weltliche Seite des Humanitätsgedankens für eine selbständige Geschichte sich ab. Das Welt- und Selbstbewußtsein beginnt in Cartesius mit dem Protest gegen alles Überlieferte, löst in England die Gesellschaft in einen Sammelbegriff auf (Hume), Voltaire bringt den Deismus nach Frankreich und nach Berlin. In Friedrich II. kommt der mechanische Staatsbegriff der Aufklärungsperiode, ohne Reli-

gion, die Staatsraison über alles erhaben, stets auf Arrondierung bedacht, zur vollendetsten Darstellung, S. 401. Die französische Revolution ist die Bankerotterklärung des einseitigen Humanitätsgedankens. Die Verkündigung der Menschenrechte gegenüber mittelalterlicher Verkümmerung bewährte ihren Ernst durch Ströme von Menschenblut, aber sie war unvollziehbar und wurde endlich eine Narrheit, weil diese geträumte Menschheit nicht vorhanden war, S. 421 f.

Die Reaktion beginnt in Deutschland, wo alle die christliche Gesellschaft bewegenden Gegensätze geistig durchgearbeitet und ins System gebracht werden müssen. Hatte ein Klopstock und Goethe gegenüber der geisttötenden Aufklärung gezeigt, wie man durch Aneignung der Maße und Formen des klassischen Altertums für Stoffe der christlich-germanischen Welt Höchstes erreiche, so tritt bei Hamann, Lavater, Franz v. Baader, Schelling, Heinrich v. Schubert u. a. der Erlöser der Welt wieder als König des Universums, als Heiland der Menschen und zugleich des gesamten sichtbaren Kosmos hervor. Und in der Romantik konnte das Volk, wenigstens die Gebildeteren, die Herrlichkeit seiner alten Kunst, Geschichte und Religion wieder verstehen, S. 428. Nüchterner Blick war freilich nötiger als je, wegen der Restauration des Katholicismus. Griechisches und römisches Kirchentum ist als geologische Kulturunterlage, als krystallinisches Urgestein notwendig, denn es läßt das Einzelleben im Gattungsleben still ruhen, bettet, verwahrt mit der Macht plastisch formender sinnlicher Eindrücke, während der Protestantismus mit klarer Erkenntnis zu bilden sucht, den einzelnen auf sich stellt, und oft die Sinnlichkeit abstößt. Und doch ist dies die Zukunft: Personbildung, Formung selbstbewußter mündiger Geister, S. 431. Auf politischem Gebiet setzte der Wiener Kongreß an die Stelle der merkantilen Kabinettspolitik die tiefe Rechtsüberzeugung der Legitimität, und in der h. Allianz die Forderung der Ordnung der Völkerverhältnisse durch christliche Gedanken. Und die erbliche Monarchie, die alten legitimen Dynastenstämme sind hochnötig in der Zeit des unbarmherzig erdrückenden Kapitals, das auch die Politik machen will, auf Lehm und Triebsand, S. 437. Freilich diese hohen Gedanken dienten nur der Sicherung des Be-

stehenden durch Kabinettspolitik und abgelebter bureaukratischer Verwaltungsgrundsätze. Da rüstete sich die Jugend, zu holen, was ihr genommen war, — wie im alten Olympia in litterarischen Genossenschaften und Bünden für Übung von Gesang und mannigfacher Kunst. Die Wahrheit des Humanen trat wieder hervor in der Arbeit des philosophischen Gedankens, in welche aber morgenländischer Pantheismus herübergreift, und die in Materialismus verzerrt wird, indem der Humanitätsgedanke Theorie der sozialistischen Gesellschaft wird mit Zertrümmerung aller Ideale, der Tiefpunkt der Verkennung des Menschen und seiner Aufgabe, S. 451. Rettung wäre nur möglich durch Rückkehr zu der christlich-germanischen Anschauung, nach welcher es nur Rechte giebt, denen auch Pflichten entsprechen, Verzicht auf die gefährlichen Kindereien des allgemeinen Wahlrechts, und Rückkehr zur ständischen Verfassung in entsprechend reicherer Gliederung, S. 451.

Weiter war der Gesichtskreis niemals als in unserer Zeit, wo die Kultur des Mittelmeers zur pacifischen, universalen geworden ist. Rußland hat die Aufgabe, die Slaven unter seinem Scepter zu vereinigen, die Erbschaft von Byzanz und Trapezunt anzutreten, das Reich des Islam zu sprengen, welches die Beziehungen Europas zu Asien hemmt. Dies giebt europäischer Kultur, wenn auch zunächst nur äußerlich und so, daß die durchsickernden Gedanken des Westens in trüben nihilistischen Bewegungen aufquellen, Halt und Bahn. Im übrigen haben die Germanen in der Kolonisation die Initiative; während die Romanen nur für den Weltmarkt kolonisieren, seit sie die Reformation ausgestoßen, schreitet in Amerika, wo der Humanitätsgedanke im Freistaat auf puritanischer Grundlage zuerst praktisch geworden, die höhere Kultur von Norden nach Süden fort. Und England hat die Aufgabe, Afrika zu historisieren, S. 467, und das Bollwerk des Islam auf der Linie Cairo-Aden-Kalkutta zu sprengen. Aber die Entscheidungen liegen im Osten, in China, das genötigt ist, zum Schutz gegen Rußland die europäische Kultur anzunehmen, S. 470. Damit kehrt die Geschichte in ihren Anfang zurück, wenn, wie die Romanen das Mittelmeer, Romanen und Germanen den Ozean belebten, nun alle europäischen Völker — von ihnen ist ja das Ganze seit der großen Zeitwende fortge-

führt — endlich das stille Meer als Binnengewässer und Markt besetzen.

Im Abschluß der Dinge aber muß sich zeigen, was der Mensch im Guten wie im Bösen ist. Die Weltgeschichte kehrt in ihre Anfänge und Ausgänge zurück. Sie zeigt den christlichen Gedanken in eine chaotisch bewegte Welt hinausgeworfen, in neuer Einsamkeit mit den riesenhaften und düsteren Gebilden jener Vorzeit zu kämpfen. Denn die Gefahr der Zukunft liegt in einem Monismus, dem der Mensch, losgelöst vom lebendigen persönlichen Gott, das zivilisierte Tier ist, und die Menschheit eine gallertartige Masse, in der die Völker sich auflösen, sei es im sozialistischen internationalen Gesellschaftskörper, oder im schrankenlosen Kampf der Konkurrenz, wo der böse Mensch mehr dem Teufel ähnelt als dem Tier. Ja, die Kultur schreitet fort, physisch in Entwickelung der Bodenkultur, in der staunenswerten Überwindung von Raum und Zeit, intellektuell im Naturwissen, in den durch Arbeitsteilung unendlich bereicherten Erfahrungswissenschaften, und in der Mathematik, und ästhetisch, wo die Landschaftsmalerei ein entschiedener Fortschritt der modernen Zeit ist, wie in der Musik eine Universalsprache ausgebildet ist, in der die Seelen der Völker in der Gegenwart sich gleichmäßig verstanden fühlen. Aber im Sittlichen ist nur die Sozialethik fortgeschritten, der Mensch wird nicht besser, und nicht einmal das sittliche Urteil. Und abwärts geht es mit der Religion und der Gemeinde der Wiedergeborenen, S. 587. Das religiöse Bewußtsein verliert seine Macht. Von keinem Staat der Erde mehr geschützt, wird der christliche Gedanke in dem modernen Babel in neuer Vereinsamung im Kampf stehen mit dem modernen Pantheismus, der Religion der Gebildeten, der sich dem Buddhismus nähert, und dem krassesten Aberglauben, der wie die alten Schamanen an klopfende Tische und Geister glaubt, S. 492. Das Tier im Menschen, wie es jetzt schon im Kultus des Fleisches und in der freien Ehe sich kundgiebt, wird vollends offenbar. Und dem nackten Tier kann der nun auch vollends sich offenbaren, den man mit Recht das Tier aus dem Abgrund genannt hat. Der persönliche Mittelpunkt des Bösen wird im gegebenen Augenblick einen Menschen finden, in welchem er sich in höchster Gipfelung offenbart,

den Menschen der Sünde, der in den Schmuck der Kronen und Tiaren sich hüllt, um zu berücken. Der rechte Abschluß aber ist die Erscheinung des Menschensohnes, der hereintritt, zunächst ungekannt, wie Odysseus unter die Freier. An ihm wird alles offenbar, in ihm alles gerichtet. Er kommt, sich als Haupt mit der von ihm, zu ihm und nach seinem Bilde geformten, neuen Menschheit zu umgeben, der Gemeinde der Wiedergeborenen, der Gemeinde des Reichs, der Kinder Gottes, die zuvor ängstlich in immer engere Kreise sich zurückgezogen hatte, S. 493. 597. Sie ist die Rekonstruktion der Völkerwelt in der ganzen Mannigfaltigkeit ihrer Gliederung, in der sie von Anfang gedacht war. Nun wird offenbar, daß auch scheinbar kulturlose Völker dies in der That nicht waren, vielmehr unentbehrlich dem vollen Kulturgemälde, S. 526. 501. Durch die neue Menschheit verklärt der Gottmensch aber auch Himmel und Erde. Unser Leib, unser Planet, endlich die Gestirnwelt ist ein einziges wesensgleiches, zerstäubendes Haus, und fällt derselben Krise anheim, ob wir sie Verbrennung oder Verwesung nennen. Denn dieser Stoff ist als solcher das Irrationale, das Nichtseinsollende, er umgiebt uns in Schwere und Dunkel gebannt, und in die Angst der Gegensätze. Dieses Nichtseinsollende wird ausgeschieden, die nach unten bindende Schwerkraft wird von der höheren und oberen völlig überwunden, die Materie aus der Mißbildung in die unsichtbare Natur wieder zurückgenommen, umgesetzt, wie der grobe Sand in leuchtendes Krystallglas ohne Wesensveränderung verwandelt wird, S. 591. Die Welt wird nicht mehr durch Hebel und Schraube beherrscht, sie ist der Herrschaft des Menschen freiwillig unterworfen, S. 596. Denn, ob die Zahl der Engel millionenmal größer sein kann, als wir denken, das Ziel der Schöpfung ist der Mensch, und Schelling hat recht: Gott hat den Menschen so hoch geachtet, daß der eine Mensch der Erde ihm genügt, S. 504.

So schließt diese Philosophie der Geschichte, im Widerspruch mit der gegen ihren unmittelbaren Vorgänger, Mehring, ausgesprochenen Warnung I, 371, nicht die Zukunft in die Geschichte hereinzuziehen, selbst mit einer ausgeführten Eschatologie, ausgeführt mit Mitteln, die jedenfalls viel weniger der

Schrift [1]) als der Naturphilosophie entnommen sind. Dagegen ist der letzte Abschnitt der wirklichen Geschichte, die Geschichte unseres Jahrhunderts in wesentlichen Bestandteilen nicht zu ihrem Recht gekommen. Damit ist ganz bedeutend erschwert, wo nicht unmöglich gemacht, was II, 40 als Aufgabe der Philosophie der Geschichte aufgestellt ist: Verständigung der Menschheit (d. h. doch der jetzt lebenden, arbeitenden, kämpfenden Menschheit) über sich selbst. Völlig mit Stillschweigen übergangen ist das Verfassungsleben der europäischen Völker im 19. Jahrhundert. Mit keinem Wort ist erwähnt, daß ein neuer deutscher Staat erstanden, der doch auch ein Wort mitzusprechen hat im Konzert und bei der Konkurrenz der europäischen Völker im Weltverkehr, aber ebenso wenig, daß die Wiedererkräftigung des religiösen Bewußtseins, die freilich auch nicht das Werk einzelner Männer, sondern der Segen der Befreiungskriege war (die ebenfalls unerwähnt bleiben), zu einer Neubelebung der evangelischen Landeskirchen, namentlich in Deutschland, und zu einer Ausgestaltung und Ausbreitung evangelischer Liebesthätigkeit und der evangelischen Mission geführt hat, die denn doch auch hochbedeutsame Kulturfaktoren, aber ebenso ein Zeichen davon sind, daß das Christentum noch heute eine wirksame sittliche Macht ist in weiten Kreisen und für weite Kreise. Werden diese wahrhaft erhaltenden und fördernden Faktoren ignoriert, dann muß natürlich der Blick von der Gegenwart, ihren Aufgaben und dennoch vorhandenen Segnungen ab und einseitig auf das Ende, als in welchem allein noch Heil zu hoffen, gerichtet werden. Dies führt auf ein Weiteres. Entgegen dem Individualismus in der Geschichtsphilosophie Lotzes, der von Volksgeist, organischer Entwickelung 2c. nichts wissen wollte, ist es ein entschiedenes Verdienst Rocholls (worin ja übrigens Lazarus, Steinthal, Wuttke vorangegangen sind), die allgemeinen und objektiven Mächte in der Geschichte wieder hervorgehoben zu haben. Was er über Ausdehnungstendenzen der Völker, Reaktionen und Revolutionen, Schwingungen im Völker-

---

1) Der Gedanke des Millenniums, an dem Spener und seine Schule über eine trübselige Gegenwart und ihre Kämpfe sich erhoben haben, hat in der Eschatologie des Verfassers keinen Raum.

leben (in der Geschmacks- sowohl als in der politischen Richtung), Massenarbeit und Heroentum sagt, Züge, in denen mit Recht die providentielle Leitung der Geschichte vor allem erkannt wird — das gehört zum Interessantesten und Wahrsten, was der Verfasser bietet. Dabei behält aber die Frage ihre volle Berechtigung, mit welcher s. Z. Lotze an die Weltgeschichte herangetreten ist: welchen Ertrag denn nun die einzelnen, die an der Geschichte aktiv und passiv beteiligt sind, von derselben haben. Und wäre diese Frage namentlich an die neueste Geschichte gerichtet, wäre darauf reflektiert worden, was der einzelne an Rechtsschutz und Beteiligung am politischen Leben, an Bildungsgelegenheit, in der Lebenshaltung, dann an Versorgung in kranken und alten Tagen durch die Arbeit unseres Jahrhunderts gewonnen hat, dann würde sich das Facit unseres Verfassers doch wohl zur Revision empfehlen, daß die Humanitätsidee in der Geschichte nur je und je wie ein musikalisches Thema auftauche, oder wie ein lauterer Quell, der sonst in der Verborgenheit dahinströme unter Schutt und Geröll der verschiedensten Art. Das Schlußurteil, mit dem er in der „Neuen kirchlichen Zeitschrift“ IV, 5, S. 416 auf die Geschichte zurückblickt: „Die weltliche Kultur und die geistliche Kultur und der Kultus — diese Kreise sind auf Durchdringung angewiesen, die Geschichte dieser Welt indes gestattet sie nicht“ — ist in dieser Allgemeinheit doch thatsächlich nicht richtig, es weist aber eben auf philosophische Voraussetzungen zurück, welche den ganzen Wert der Geschichte, aber auch den ihrer lebendigen Mitte: des Christentums, in Frage stellen. Gehört der ganze Naturmechanismus, alles Stoffliche, aber auch die raumzeitliche Form der Entwickelung in der Welt zu dem Nichtseinsollenden, das als Produkt eines jenseitigen Falls ausgeschieden wird, dann ist der Gottmensch wohl eine himmlische, aber doch eine fremde Erscheinung in dieser Welt, d. h. ohne die Fähigkeit nachhaltiger, gemeinschaftsbildender, innerlich, ethisch[1]),

---

1) Es ist auffallend, daß der Inhalt der Idee der Humanität von dem Verfasser nicht in der Person, der Lehre und dem Leben des historischen Christus aufgezeigt wird. Darüber erfährt man in den Weltgeschichten von Ranke, aber auch von Weber und Jäger in der That mehr. Bei Rocholl wird die Person

nicht erst am Ende hyperphysisch, die Welt läuternder und verklärender Wirkung.

Damit sind wir keineswegs gemeint, dem tiefsittlichen Ernst uns zu verschließen, mit dem Rocholl auf die Gefahren unserer Zeit hinweist [1]), und die furchtbar schweren Sichtungen und Gerichte, denen sie entgegeneilt. Und daß das Ziel der Weltgeschichte ein übergeschichtliches ist, eben weil sie ein Ziel hat, das hat der verdiente Verfasser mit allem Recht betont gegenüber dem Gerede von endlosem Fortschritt, wie ihn der landläufige Liberalismus lehrt, wie gegenüber den Nirvanaphantasmen des modernen Buddhismus (und der Gleichgewichtsstand, in den Spencer und seinesgleichen die weltgeschichtliche Bewegung ausmünden lassen, wird nicht viel anderes sein). Den Blick auf das Ende und die Hoffnung auf das Ende wollen wir wach und lebendig erhalten, aber so, daß der Blick auf die Gegenwart, ihre Kämpfe, Aufgaben und Segnungen dadurch uns nicht getrübt und eingeengt, sondern erhellt und geschärft werde.

Mit Recht ist unserm Verfasser eine der bedeutendsten geschichtsphilosophischen Autoritäten der Apostel Paulus. In der Osterepistel 1 Kor. 15, wie machtvoll weist der Apostel da hin auf das Ende, dem es durch Kampf und Sieg entgegengeht! Aber seine Mahnung für die Gegenwart der Christengemeinde ist: Darum, meine lieben Brüder, seid fest und unbeweglich und nehmet immer zu in dem Werk des Herrn, sintemal ihr wisset, daß eure Arbeit nicht vergeblich ist in dem Herrn!

Dekan **Herrlinger**, Lic. th. in Ludwigsburg, Württemberg.

---

des Erlösers ungleich weniger ethisch und religiös als dogmatisch und naturphilosophisch betrachtet.

1) Nicht bloß das Gleichnis vom Sauerteig steht in der Bibel, sondern auch das vom Unkraut unter dem Weizen.

Inhalt des Jahrganges 1895.

Erstes Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Rezensionen.

Zweites Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Rezensionen.

Miscellen.

Drittes Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Rezensionen.

Viertes Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Rezensionen.



Druck von Friedrich Andreas Perthes in Gotha.


3 9015 06529 9359





